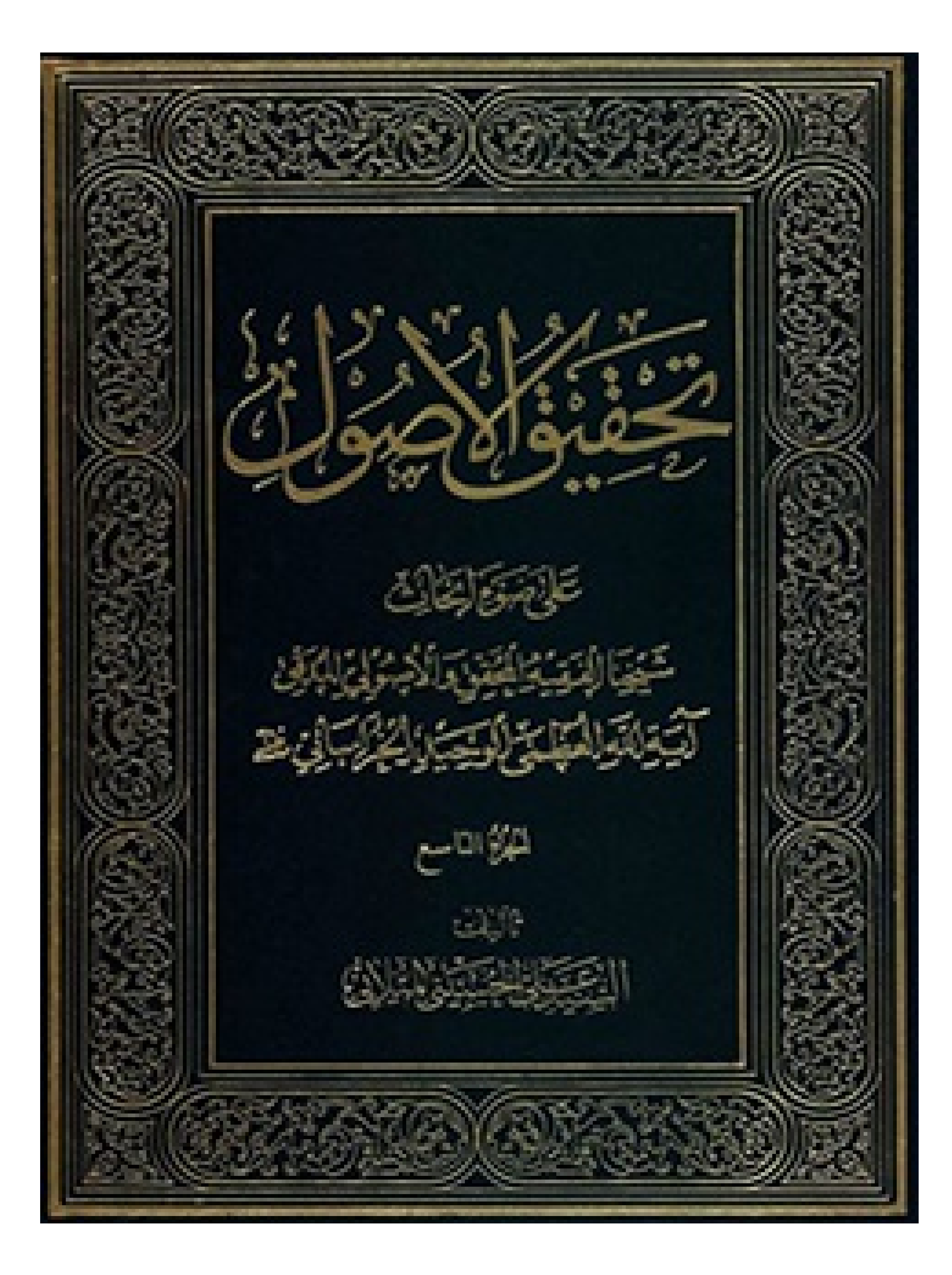

تحقيق الأصول
على ضوء أبحاث
شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني دام ظله
الجزء التاسع
تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني


بسم الله الرحمن الرحیم

تحقیق الاصول

کاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

تحقیق الاصول المجلد ۹

اشاره

سرشناسه:حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور:تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخناالفقیه المحقق والاصولی المدقق آیهالله العظمی الوحیدالخراسانی/ تالیف علی الحسینی المیلانی.

مشخصات نشر:قم: مرکزالحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری:ج.

شابک:دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ : ؛ ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ : ؛ ج.۳ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ : ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۵ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ : ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶ ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۷۸-۱ : ؛ ج.۷: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۹۱-۰ ؛ ج.۸ ۹۷۸-۶۰۰-۸۵۱۸-۰۲-۰ :

یادداشت:عربی.

یادداشت:ج. ۲- ۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰) .

یادداشت:ج.۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ق.= ۱۳۸۹).

یادداشت:ج.۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ق. = ۱۳۹۵) (فیپا).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:وحیدخراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده:مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/ح۵۶ت۳ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:۱۰۹۳۹۲۱

ص :۱

اشاره

کلمه المؤلف

الحمد للّه ربّ العالمین، والصّلاه والسّلام علی خیر خلقه محمد وآله الطّاهرین، ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین.

وبعد:

فهذا هو الجزء التاسع من کتابنا (تحقیق الأُصول). وهو فی مباحث الإستصحاب، نقدّمه إلی العلماء الأعلام والفضلاء الکرام فی الحوزات العلمیّه، ونسأل اللّه سبحانه أنْ ینفع به وأن یوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمّد وآله.

علی الحسینی المیلانی

۱۴۳۸

ص: ۵

الإستصحاب

اشاره

ص: ۷

مقدّمه فى أهميّه الإستصحاب وموقعه فى علم الأصول

لاـ يخفى أنّ وظيفه المجتهد هو تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيّه، فإنْ أمكنه تحصيل العلم بالحكم الشرعى وجب عليه ذلك والعمل على طبق العلم، ولا تصل النوبه مع العلم بالحكم إلى العمل الظنّى، لأنّ الموضوع للحجج الظنّيه هو الشكّ، ومع وجود العلم ينتفى الموضوع لسائر الحجج على الأحكام.

ومع انتفاء العلم بالحكم، تصل النوبه إلى الطرق الشرعيّه الظنّيه، حيث أنّ الشّارع قد تعبّدنا بإلغاء إحتمال الخلاف فيها ووجوب العمل على طبقها، والقدر المسلّم به من تلك الطرق هو خبر الثقه، فإنّه يجب العمل به بعد تماميّته سنداً ودلالهً، وبعد عدم وجود المعارِض له، فهو الحجّه ــ بعد العلم ــ عند تماميّته إقتضاءً وعدم المانع عنه.

وفى هذه المرحله يبحث عن (حجّيه ظاهر الكتاب) و(الإجماع) و(الشهره الفتوائيّه) وغير ذلك.

فهذه هى الحجج الشرعيّه على الأحكام الكليّه الإلآهيّه، وهى المعبَّر عنها بـ(الأمارات).

وتصل النوبه ـــ فی المرتبه الثالثه ـــ إلی الأصول العملیّه، فإنّه بعد عدم العلم والعلمی ـــ وهو الطرق المذکوره فی المرتبه الثانیه ـــ یکون الحجّه علی الحکم الشرعی أحد الأُصول العملیّه الأربعه، من البراءه والاحتیاط والتخییر والإستصحاب.

ولا یخفی الفرق بین (الطرق والأمارات الشرعیّه) و(الأُصول العملیّه). ففی تلک یؤخذ الشکّ فی الموضوع فی مقام الثبوت، أمّا فی مقام الإثبات، فإنّ الشکّ یرفض ویلغی إحتمال الخلاف، ولذا قال علیه السّلام: «لا عذر لأحدٍ فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا».(۱) أمّا فی الأُصول العملیّه، فإنّ الشک مأخوذ ثبوتاً وإثباتاً، ففی دلیل البراءه مثلاً: «رفع ما لا یعلمون»(۲) وفی دلیل الإستصحاب: «لا تنقض الیقین بالشّک».(۳)

لکنّ الفرق بین البراءه والإستصحاب هو أنّه فی الإستصحاب یؤخذ الشکّ فی الموضوع ویرفض فی المحمول، قال علیه السّلام: لا تنقض الیقین بالشّک.

ومن هنا یعلم: إعتبار وجود الحاله السّابقه المتیقّنه فی الإستصحاب دون غیره من الأُصول الأربعه، ومن هنا قالوا عن الإستصحاب بأنّه فرش الأمارات وعرش الأُصول، فهو برزخ بین (الأمارات) و(الأُصول العملیّه).

وبعد، فههنا أُمور:

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، رقم ۴۰.

۲- ۲. کتاب الخصال: ۴۱۷.

۳- ۳. ستأتی النصوص قریباً.

الأمر الأوّل: فی تعریف الإستصحاب

الإستصحاب لغهً

قال فی المصباح: وکلّ شیء لازم شیئاً فقد استصحبه. قال ابن فارس وغیره: واستصحبت الکتاب وغیره: حملته صحبتی. ومن هنا قیل: استصحبت الحال إذا تمسّک بما کان ثابتاً، کأنّک جعلت تلک الحاله مصاحِبهً غیر مفارقه.(۱)

وفی القاموس: استصحبه: دعاه إلی الصحبه ولازمه.(۲)

وقال الشیخ: هو لغهً: أخذ الشیء مصاحباً، ومنه إستصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصّلاه.

فأشکل علیه المحقّق الخراسانی بقوله: الظاهر أنّه بحسب اللّغه أوسع دائرهً ممّا یوهمه ظاهر ذلک، لوضوح عدم صدق المصاحبه عرفاً فی جمیع موارد صدق الإستصحاب کذلک. فالأولی أنْ یعبّر عنه بأنّه أخذ الشیء معه.(۳)

وقد وقع هذا الکلام مورد البحث من الجهتین:

أمّا إشکاله علی الشیخ، فکأنّه یرید أنّه إذا کان هذا معناه فی اللّغه، فاللّازم أنْ

۱- ۱. المصباح المنیر: ۳۳۳.

۲- ۲. القاموس المحیط ۲ / ۷۹۸. أقول: إذنْ، یعتبر فی الصحبه «الملازمه» فیرد علی العامه تعریفهم الصّحابی بمطلق من رأی النبی صلّی اللّه علیه وآله أو رآه النبی، إلاّ أنْ یدّعی الإصطلاح، ودون إثباته خرط القتاد.

۳- ۳. درر الفوائد: ۲۸۹.

یکون عرفاً کذلک، والحال أنّه لا یصدق عرفاً فی جمیع موارد صدقه لغهً.

لکنْ یرد علیه: أنْ لا دلیل علی ضروره الصّدق العرفی علی جمیع موارد الصّدق اللّغوی، بل الواقع خلاف ذلک، فکم من کلمهٍ توجد المغایره فی مفهومها بین اللّغه والعرف، کلفظ الدابّه، حیث أنّ مفهومه فی اللّغه ما یدبّ علی الأرض من الحیوان أمّا فی العرف فهو خصوص الفرس کما قال الراغب.(۱)

وأمّا التعبیر عنه بأنّه أخذ الشیء معه، فقد أُورد علیه بوجوه، ویکفی أنّ مقتضی ذلک هو الترادف بین «الإستصحاب» و«الإتّخاذ»، وهو کما تری.

وعلی الجمله، فإنّ کلام الشیخ رحمه اللّه فی المعنی اللّغوی یطابق ما ذکره اللّغویّون کما عرفت.

الإستصحاب اصطلاحاً

اشاره

واختلفت کلمات الأُصولیین فی تعریف الإستصحاب. قال الشیخ:

تعریف الشیخ

عرّف بتعاریف أسدّها وأخصرها: إبقاء ما کان.

أقول:

قد ذکر الشیخ رحمه اللّه بعض التعاریف، کتعریف الشیخ البهائی بأنّه «إثبات الحکم فی الزمان الثانی تعویلاً علی ثبوته فی الزمن الأوّل».(۲)

ص: ۱۲

۱- ۱. المفردات فی غریب القرآن: ۳۰۶.

۲- ۲. زبده الأُصول: ۷۲ _ ۷۳.

قال الشيخ: بل نسبه شارح الدروس إلى القوم.(۱)

وعن الوافيه: إنّه «التمسّک بثبوت ما ثبت فی وقتٍ أو حالٍ علی بقائه فیما بعد ذلک الوقت وفی غیر تلک الحال».(۲)

وعن القوانین: إنّه «کون حکمٍ أو وصفٍ یقینی الحصول فی الآن السّابق مشکوک البقاء فی الآن اللّاحق».(۳)

وعن کشف الغطاء: إنّه «الحکم باستمرار ما کان إلی أنْ یعلم زواله».(۴)

وعن الفصول: إنّه «إبقاء ما علم ثبوته فی الزمان السّابق فیما یحتمل البقاء فیه فی الزمن اللّاحق».(۵)

قال فی الکفایه: إلّا أنّها تشیر إلی مفهومٍ واحدٍ ومعنی فارد.(۶)

ولکنْ یقع الکلام فی تعریف الشیخ وما قاله المحقّقون حوله، فنقول:

أمّا أنّ التعریف المذکور أخصرها، فواضح. وأمّا أنّه أسدّها، فإنّه یرید أنّ الإستصحاب إبقاء ما کان، حکماً أو موضوعاً، وقد أفاد أنّ التعلیق علی الوصف مشعرٌ بالعلیّه، أی: إنّه یُبقی ما کان لأنّه کان، فلمّا نقول ببقاء عداله زیدٍ لاحقاً، فإنّه معلّل بکونه عادلاً فی السّابق.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۳ / ۹.

۲- ۲. الوافیه فی علم الأُصول: ۲۰۰.

۳- ۳. قوانین الأُصول: ۲ / ۵۳.

۴- ۴. کشف الغطاء ۱ / ۲۰۰.

۵- ۵. الفصول الغرویّه: ۳۶۶.

۶- ۶. کفایه الأُصول: ۳۸۴.

کلام المحقّق الهمدانی

وقد فسّر المحقّق الهمدانی کلام الشیخ بنحوٍ آخر قال: یعنی الإلتزام به فی مرحله الظاهر، بمعنی ترتیب آثار البقاء فی مقام العمل.(1)

لکنْ لا یخفی أنّ «الإلتزام» و«ترتیب آثار البقاء» فعلُ المکلَّف، والحال أنّ الشیخ یرید أنّ الإستصحاب هو حکم الشارع بإبقاء ما کان، وقد صرَّح بذلک فی الإشکال علی کلام السیّد بحر العلوم.

کلام المحقّق الخراسانی

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی قد أشکل علی تعریف الشیخ فی الکفایه والحاشیه بوجوه:

منها: إنّ التعریف بـ«إبقاء ما کان» فاقد لمقوّم الإستصحاب، أی الیقین السّابق والشک اللّاحق، والحال أنّ کلّ تعریفٍ لابدّ وأن یکون مشتملاً علی ما یتقوّم به المعرَّف.

ومنها: إنّ حقیقه الإستصحاب وماهیّته یختلف بحسب اختلاف وجه حجّیته، وذلک لأنّه إن کان معتبراً من باب الأخبار، کان عباره عن حکم الشارع ببقاء ما لم یعلم ارتفاعه. وإنْ کان من باب الظن، کان عباره عن ظن خاص به. وإن کان من باب بناء العقلاء علیه عملاً تعبّداً، کان عباره عن إلتزام العقلاء به فی مقام العمل.

ص: 14

1- 1. الحاشیه علی فرائد الأُصول: 313.

ولا ـ يخفى مخـالفه كـلّ واحـدٍ منها مع الآخر بمثابه لا يكاد أن يحويها جامع عباره خاليه عن فساد إسـتعمال اللّفظ فى معنيين بلا تعسّف وركاله.

وهذا الإشكال دفعه المحقّق الآشتيانى فى شرح الرسائل،(۱) وكذا المحقّق العراقى فى نهايه الأفكار،(۲) وصوّرا الجامع. فراجع.

ومنها: إنّ الكلام فى الإستصحاب إنّما هو حول حجّيته، والحكم بإبقاء ما كان لا يوصف بالحجّيه.

تعريف المحقّق الخراسانى

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى بعد أن أشكل على تعريف الشيخ فى الحاشيه قال:

إنّ الأولى أن يعرَّف الإستصحاب بأنّه إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقائه دليل.(۳)

وقال فى الكفايه: هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه.(۴)

أقول:

فأمّا تعريف الحاشيه، فيرد عليه ما تقدّم فى الإيراد على كلام المحقّق الهمدانى. هذا أوّلاً.

۱- ۱. بحر الفوائد ۶ / ۱۵.
۲- ۲. نهايه الأفكار ۴ / ۴.
۳- ۳. المصدر.
۴- ۴. كفايه الأُصول: ۳۸۴.

وثانياً: يرد عليه عدم جامعيّته للمبانى المختلفه فى حقيقه الإستصحاب. كما أورد على تعريف الشيخ.

وثالثاً: يرد عليه إختصاصه بالشبهات الحكميّه. ولذا أضاف فى الكفايه: أو موضوع ذى حكم ... .

وأمّا تعريف الكفايه، فيرد عليه الإشكال الثانى.

تعريف المحقّق النائينى

وذهب الميرزا(۱) إلى أنّ تعريف الإستصحاب يجب أن يؤخذ من الروايات، لأنّها هى العمده فى الدلاله عليه، وليس مدلول الروايات الحكم بالإبقاء. فما ذكره الشيخ وصاحب الكفايه لا يدلّ عليه شىء من الأخبار.

بل إن مدلولها هو: أن اليقين السّابق باقٍ عملاً فى ظرف الشك اللّاحق.

تعريف المحقّق الخوئى

وقد ذهب إليه السيّد الخوئى بناءً على كون الإستصحاب مأخوذاً من الأخبار، فقد فصّل فى تعريف الإستصحاب، بناءً على المبانى فى حقيقته، فقال ما ملخّصه: أمّا على القول بكونه أماره، فلابدّ من تعريفه بما نقله الشيخ عن بعض من أنّه: كون حكمٍ أو وصف يقينىّ الحصول فى الآن السّابق مشكوك البقاء فى الآن اللّاحق. وأمّا على القول بكونه أصلاً عمليّاً، فالأحسن أن يعرّف بأنّه: الحكم ببقاء

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۷.

اليقين السّابق فی ظرف الشک من حيث الجری العملی کما هو مفاد الروايات.(۱)

ولکنْ لا يخفی وجود التهافت بين کلماته هنا وفی بعض المواضع الأُخری من بحثه.

تعريف السيّد الأُستاذ

وقال السيّد الأُستاذ بعد أن أورد خمسه تعاريف وأنّ جميع ما ذکر فی تعريفه لا يخلو عن خدشه: والذی نراه فی تعريف الإستصحاب أن يقال: إنّه نفس بقاء المتيقَّن عند الشک. ويراد به ثبوت الحکم فی مرحله البقاء. ولعلّه إليه يرجع تعريفه بالإبقاء المفسَّر بالحکم بالبقاء. قال: وتعريفه بما ذکرنا ينسجم مع جميع مدارک الإستصحاب.(۲)

أقول:

إنّ المناسب ل_«الإستصحاب» _ وهو فعل المکلَّف _ هو «الإبقاء»، وحينئذٍ يعود التعريف إلی بعض ما تقدّم.

التحقيق

والتحقيق فی المقام: هو الرجوع إلی الروايات وجعل مفادها هو التعريف الصّحيح للإستصحاب، لأنّها هی العمده فی الإستدلال علی حجّيته.

والروايات علی ثلاثه أقسام:

ص: ۱۷

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۶ _ ۷.

۲- ۲. منتقی الأُصول ۶ / ۱۱ _ ۱۲.

۱ _ ما كان لسانه لسان النهى، كقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك ... وقوله: ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك.

۲ _ ما كان لسانه لسان الأمر كقوله عليه السّلام: إذا شككت فابنِ على اليقين.

۳ _ ما اشتمل على النهى والأمر، قال عليه السّلام: اليقين لا يدخله الشك، لا يخلط بالشك ... يبنى على اليقين. فإنّ قوله: «يبنى» أمرٌ بالبناء ... كما فى القسم الثانى.

أمّا القسم الأوّل، حيث تعلَّق النهى بالنقض، فلابدّ من أن يكون المراد النهى عن العمل على خلاف اليقين السّابق، لأنّ اليقين السّابق قد انتقض بالوجدان بالشك اللاّحق. هذا من جهةٍ. ومن جهه أُخرى، فإنّ عدم نقض اليقين ليس بمقدورٍ للمكلَّف، والنهى لا يتعلّق بغير المقدور. فقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك، بمعنى: إعمل على طبق اليقين فى ظرف الشكّ.

وأمّا القسم الثانى، فهو صريح فى وجوب البناء على اليقين السّابق، وترتيب آثاره عليه.

وكذلك القسم الثالث.

والنتيجه: إنّ المجعول شرعاً فى باب الإستصحاب هو المنع من نقض اليقين ووجوب البناء عليه. فصحيحه زراره _ مثلًا _ تدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه. أى: أنّ الوضوء الذى كنت متيقّناً به باقٍ، ولك أنْ ترتّب الأثر عليه عملاً.

الأمر الثانی: هل الإستصحاب مسأله أُصولیّه أو قاعده فقهیّه؟

اشاره

قد تقدّم فی محلّه تعریف المسأله الأُصولیّه وأنّها المسأله التی تقع نتیجتها فی طریق إستنباط الحکم الشرعی. وتعریف القاعده الفقهیّه، وأنّ نتیجتها تطبّق علی الموارد المختلفه. وقد قلنا هناک أنّ الأخذ بالمسأله الأُصولیّه عمل المجتهد، وأمّا القاعده الفقهیّه فللمقلّد أیضاً الأخذ بها.

الأقوال فی المقام

ذکر الشیخ(۱) أنّ الإستصحاب إن کان من الأحکام العقلیّه فهو مسأله أُصولیّه. وإنْ کان من الأُصول مأخوذاً من الأخبار، ففی کونه کذلک غموض.

والمیرزا(۲) فصّل بین الشبهه الحکمیّه، والشبهه الموضوعیّه، فقال بأنّه فی الحکمیّه مسأله أُصولیّه، وفی الشبهه الموضوعیّه قاعده فقهیّه.

والمحقّق الخراسانی وجماعه کالسیّد الخوئی(۳) علی أنّه مسأله أُصولیّه مطلقاً، فإنّه یستنبط منه الحکم الشرعی _ لوقوعه فی طریق الإستنباط _ سواء علی مسلک القائلین بحجّیته من باب بناء العقلاء أو الظن أو الأخبار.

مضافاً إلی جریان الإستصحاب فی «الحجّیه»، فإنّه إذا شکّ فی بقاء حجّیه

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۱۷ _ ۱۸.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۹.

۳- ۳. کفایه الأصول: ۳۵۸، مبانی الإستنباط: ۷.

قول المجتهد بعد موته، تستصحب الحجّيه، ولو شكّ فی حجّيه الشهره الفتوائيّه يستصحب عدم حجّيتها، لعدم حجّيتها سابقاً. ولا ريب فی أنّ «الحجّيه» من مباحث الأُصول لا الفقه.

النظر فی الأقوال

ولكنّ ما ذكره صاحب الكفايه لا يخلو من النّظر، لأنّه لا يجتمع مع تعريفه للمسأله الأُصوليّه فی أوّل الكتاب،(۱) لأنّ مقتضاه كون الإستصحاب من القواعد التی ينتهی إليها المجتهد بعد اليأس عن الدليل. والإستصحاب من هذا القبيل.

ولذا رفع الإشكال، بأنّ الأحكام الشرعيّه مثل: «الصّلاه واجبه» أحكام لأعمال العباد بلا واسطه، وأمّا الحكم ببقاء الحكم أو الموضوع ذی الحكم ــ وهو تعريف الإستصحاب ــ فهو عملٌ مع الواسطه، فهو حكم شرعی لكنّه مسأله أُصوليّه لا قاعده فقهيّه أو مسأله فقهيّه، (ثمّ قال) كيف؟ وإستصحاب الحجّيه لا يعقل أن يكون مسألهً فقهيّه. هذا أوّلاً.

ويرد عليه ثانياً: بأنّ ما ذكره هنا ينافی كلامه فی التنبيه السابع(۲) من أنّ مقتضی أدلّه الإستصحاب إنشاء الحكم المماثل للحكم السّابق. وإذا كان كذلك فإنّه حكم فقهی، فالإستصحاب مسأله فقهيّه لا أُصوليّه.

ويرد عليه الإشكال ثالثاً فيما ذكره من جريان الإستصحاب فی الحجّيه،

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۹.

۲- ۲. المصدر: ۴۱۴.

فنقول: صحيحٌ أنّ هذا الإستصحاب مسأله أَصوليّه، ولكنّ الإستصحاب فى الأحكام الكليّه الإلآهيه مسأله فقهيّه، كما لو زال تغيّر الماء فشكّ فى بقاء نجاسته، فإنّه تستصحب النجاسه، وهذا حكم فقهى. فالقول بأنّ إستصحاب الحجّيه مسأله أُصوليّه لا يستلزم أن يكون الإستصحاب فى جميع الموارد مسألةً أُصوليّه.

هذا تمام الكلام على ما أفاده المحقّق الخراسانى ومن تبعه.

وأمّا تفصيل الميرزا:

فإنّه قد ذكر فى تعريف المسأله الأُصوليّه بأنّها ما يقع نتيجتها كبرى فى قياس الإستنباط. مثلاً: علم اللّغه يفيد أنّ اللّفظ الفلانى ظاهر فى المعنى الكذائى. هذه صغرى المسأله. والكبرى فى علم الأُصول: كلّما كان ظاهراً فى المراد فهو المراد. وفى علم الرجال: زيد ثقه. وفى علم الأُصول خبر الثقه حجّه. والنتيجه حجّيه خبر زيد.

وكذلك حال الإستصحاب. يقول الميرزا: إنّ الإستصحاب يفيد الوسطيّه فى الإحراز كما هو الحال فى الأماره ـ لكنّ الشك مأخوذ فى الإستصحاب دون الأماره، ولذا كان الإستصحاب برزخاً بين الأصل والأماره ـ . وعلى هذا، فالإستصحاب ليس بحكمٍ، بل إنّه يجعل اليقين السّابق وسطاً لإحراز المتيقّن فى ظرف الشك فى بقائه.

وببيان آخر يقول: إنّ الميزان فى المسأله الأُصوليّه يقين وشك المجتهد». وفى المسأله الفقهيّه يقين وشكّ المقلّد.

وحاصل كلام الميرزا: أنّ الإستصحاب فى الشبهات الحكميه مسأله أُصوليّه، وقد ذكر لهذا المدّعى وجهين.

وقد أورد عليه المحقّق العراقى:(۱) بأن لازمه القول بكون قاعده الطهاره فى الشّبهات الحكميه من المسائل الأصوليّه، لأنّ اليقين والشک فيها للمجتهد، والحال أنّ الكلّ يجعلونها قاعده فقهيّه، فلو تولّد الحيوان من الحوانين الطاهر والنجس، جرت عليه القاعده وحكم بطهارته.

وأمّا العراقى،(۲) فقد ذهب إلى أنّ المسأله الأُصوليّه على قسمين. الأوّل: القاعده الممهده الواقعه فى طريق الإستنباط، كحجّيه خبر الواحد. والثانى: ما ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل، مثل الإستصحاب والبراءه.

لكنْ يرد عليه ما ورد على الميرزا، لأن المجتهد هو الذى يشک فى الحيوان المتولّد هل هو طاهر أو نجس؟ وليس من شأن المقلّد إجراء قاعده الطهاره، لأنّه غير متمكّن من الفحص عن الأدلّه حتى يتمسّک بالقاعده بعد اليأس منها، فالمعتبر فى مثل هذه المسأله يقين وشک المجتهد، فلابدّ وأن تكون المسأله أُصوليّه.

وأيضاً: فإنّ القاعده فى هذا الفرض تكون ممّا ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس. لكنّهم متّفقون على كونها قاعده فقهيّه.

وذهب السيّد البروجردى(۳) إلى أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّه فى الفقه، ولهذا يكون الإستصحاب من المسائل الأُصوليّه، لأنّ البحث فيه عن حجّيه الوجود السّابق بالنسبه إلى زمان الشک، فالبحث فيه عن الحجّه، فيندرج فى مسائل علم الأُصول.

۱- ۱. أُنظر: فوائد الأُصول ۴ / ۳۱۰، الهامش.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۴ / ۷.

۳- ۳. نهايه الأُصول: ۱۱.

وفيه إشكالان:

الأـوّل: إنّه قـال فی تعریف الإستصـحاب بـأنّه حکم الشـارع بإبقاء ما کان، وقـد اختار أنّه مأخوذ من الأخبار، ولیس من باب بناء العقلاء ولا من باب الظن.

وبین الکلامین تهافت.

والثـانی: قوله بـأنّ الیقین السّـابق حجهٌ فی ظرف الشـک، هـذه الحجّیه إن کانت بحکم العقل، فلیس للعقل هکـذا حکم، لکنّکم تقولون بالحجّیه من باب الأخبار، فالدلیل علی إبقاء ما کان هو الأخبار ولیس الحجّیه السّابقه.

نعم، هنا مسـلک بأنّ الشارع قد جعل الیقین السّابق حجهً علی وجود المتیقّن فی الظرف اللّاحق. لکنّ هذا المسـلک یختلف عمّا ذکره لوجود الفرق بین القول بأنّ الوجود السّابق حجّه، والقول بأنّ الیقین السّابق حجّه.

والسیّد الأُسـتاذ: أفـاد ـ بـالنّظر إلی مـا ذکره فی ضابط المسأله الأُصولیّه من أنّها المسأله التی تتکفّل رفع التردّد فی مقام العمل، وبذلک افترقت عن مسأله الفقهیّه ـ أنّ الإستصـحاب من مباحث الأُصول، ولا موجب لتخصیص المسأله الأُصولیّه بما یجری فی الشـبهات الحکمیّه (قـال) ولـو فرض عـدم کون الأصـل الجـاری فی الشـبهات الموضوعیّه من علم الأُـصول، فهو لاـ ینـافی کون الجـاری فی الشـبهات الحکمیّه منه، فیکون الإستصـحاب بلحاظ جریانه فی الشـبهات الحکمیّه مسأله أُصولیّه، وبلحاظ جریانه فی الشبهات الموضوعیّه مسأله فقهیّه، ولا مانع من أن تکون المسأله الواحده ذات جهتین بلحاظ تعدّد موردها بعد عموم دلیلها.(۱)

۱- ۱. منتقی الأصول ۶ / ۱۳.

تفصيل المقال فى المقام

أقول: لقد أجاد الأُستاذ فيما أفاد، وتحقيق المقام بالتفصيل هو أن يقال:

إنّ وظيفه الفقيه تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى _ للعلم الإجمالى بوجود التكاليف فى الشريعه، ولحكم العقل على المكلَّف بالفحص عن الدليل على الحكم فى الشبهات الحكميه فراراً عن إستحقاقه العقاب على المعصيه _ وقد أُسّس علم الأُصول لتحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيّه المنجزَّه.

إنّما الكلام فى حقيقه الحجّه، فنقول: للحجّه مراتب:

١ _ القطع.

٢ _ الظنون والأمارات. وهنا بحثٌ عن صغرى وكبرى، هل ظاهر الكتاب حجّه؟ هل الأمر ظاهر فى الوجوب؟ هل النهى ظاهر فى الحرمه؟ هل اللقب ذا مفهوم أوْ لا؟ ثمّ هل الظواهر حجّةٌ؟ وبأىّ دليلٍ؟

فالحاصل: أنّ البحث عن حجّيه الظواهر بحث أُصوليٌّ، وكذا البحث عن قسم من صغريات ذلك، مثل خبر الثقه حجّه أوْ لا؟ أمّا أن خبر زيد حجّه أوْ لا؟ فهذا يرجع إلى علم الرجال ولا علاقه له بالأُصول.

ومنه يظهر أنّ بعض الصغريات يبحث عنها فى علم الأُصول وبعضها لا يبحث فيه.

٣ _ مرحله الأُصول العمليّه، حيث لا علم ولا علمى، والموضوع فى هذه المرحله هو الشك وهو موجود بالوجدان، إذ الفقيه فى شكٍ من الحكم الشرعى، والحاكم فيها إمّا العقل، إذ له أُصول عقليّه من قاعده الإشتغال وقبح العقاب بلا بيان، وإمّا الشرع، إذ له قواعد كما هو معلوم. والأُصول العقليّه مسائل أُصوليّه

لكونها حجّةً بلا إشكالٍ، ولكنّها لا تجرى إلّا مع فقد الأصول العمليّه الشرعيّه، لتأخّرها عنها فى الرتبه. كما أنّ الأصول العمليّه تنقسم إلى الأصل المحرز وغير المحرز، والمحرز هو الإستصحاب، وهو متقدّم رتبه على البراءه والإحتياط. والكلام الآن فى أنّ الإستصحاب مسأله أُصوليّه أو فقهيّه؟

إنّه يختلف بحسب المسالك فى مدرك حجّيه الإستصحاب:

فأمّا بناءً على أنّ الإستصحاب معتبر بحكم العقل، فهو من الأُصول، لأنّه إن كان دليلاً عقليّاً على الحكم الشرعى يكون حجّةً عليه، والمسأله الأُصوليّه هى الحجّه على الأحكام الشرعيّه، لما تقدّم من أنّ غرض الأُصولى تشخيص الحجج على الأحكام.

وأمّا بناءً على اعتبار الإستصحاب من باب الظن بالحكم الشرعى وبقائه بعد اليقين السّابق به، فهو من المسائل الأُصوليّه كذلك، لكون الظنّ حجّةً حينئذٍ.

وأمّا بناءً على كونه مأخوذاً من الروايات، فهنا مسلكان:

فقال جماعةٌ: بأنّ مفاد الأخبار هو أماريه اليقين السّابق على بقاء الحكم فى ظرف الشك فيه. وعلى هذا المبنى يكون الإستصحاب فى الشبهات الحكميّه مسأله أُصوليّه، كما أنّ مسأله حجّيه خبر الثقه أُصوليّه، لأنّ الغرض تحصيل الحجّه، وهو حاصل على هذا المبنى.

وقال آخرون: بأنّ مفاد الأخبار هو أنّ الإستصحاب يعيّن التكليف الشرعى فى ظرف الشك فيه، فهو أصل عملى مبرز للجعل الشرعى فى الزمان اللّاحق. وإذا كان الإستصحاب هو الحكم الشرعى ببقاء المتيقَّن السّابق _ كما عليه هؤلاء _ فهل هو مسأله أُصوليّه؟

لا يخفى: أنّ الموضوع للإستصحاب هو اليقين بالحكم والشك فيه، فالمتعلَّق لهما هو الحكم الإلآهى، والمحمول هو التعبّد بالمتيقّن السّابق. فإنْ كان المتيقّن السّابق حكماً إلزاميّاً يصير الإستصحاب منجّزاً له، وإن لم يكن كذلك، يصير معذّراً بالنسبه إليه، ومن الواضح أنّ غرض الفقيه تحصيل الحجّه على الفعل والترک، فالإستصحاب على هذا المبنى أيضاً مسأله أُصوليّه.

وممّا ذكرنا ظهر تعريف المسأله الأُصوليّه، فكلّ مسألهٍ أفادت الحجّه _ العقليّه كالقطع أو الشرعيّه كخبر الواحد _ على الحكم الكلّى الشرعى إثباتاً أو نفياً. وبعباره أُخرى: كلّ مسألهٍ أنتجت التنجيز أو التعذير بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه الكليّه، فهى مسأله أُصوليّه، والإستصحاب من هذا القبيل. وليس القاعده الفقهيّه كذلک.

وبذلک ظهر الفرق بين المسأله الأُصوليّه والقاعده الفقهيّه.

وتبقى شبهه قاعده الطهاره فى الشبهات الحكميّه الكليّه، حيث أنّ هذا التعريف يشملها، إذ هى فى مثل الحيوان المتولّد المذكور سابقاً معذّره فيما لو كان نجساً فى الواقع. ولكنّها قاعده فقهيّه وليست مسألهً أُصوليّه.

فإنْ قلنا _ كما قال البعض _ إنّه يعتبر فى المسأله الأُصوليّه جريانها فى جميع الأبواب الفقهيّه، كخبر الثقه، والإستصحاب، وقاعده الطهاره ليست كذلک، لكونها مختصّهً بكتاب الطهاره. فالإشكال مندفع.

وإنْ لم نقل بذلک، فلا مناص من الإلتزام بكونها مسألهً أُصوليّه كما قال آخرون. وإنّما لم تطرح فى الأُصول، لوضوحها فى المدرک والدلاله.

وأمّا الإستصحاب فى الموضوعات، فليس من المسائل الأُصوليّه، لكونه

حجّةً على الحكم الجزئى. وقد ذكرنا أنّ المسأله الأصوليّه هى التى تفيد الحجّه للفقيه على الحكم الكلّى.

فظهر بتعريف المسأله الأُصوليّه بأنّها المسأله التى تنتج الحجّه على الحكم الكلّى الإلآهى أُمور:

الأوّل: إنّ الإستصحاب فى الأحكام الكليّه مسأله أُصوليّه.

الثانى: إنّ الإستصحاب فى الموضوعات ليس بمسأله أُصوليّه.

الثالث: إنّ قاعده الطهاره خارجه على وجهٍ وداخلهٌ على وجهٍ آخر.

ويبقى الكلام فى تعريف المسأله الفقهيّه:

قالوا: هى عباره عن كلّ مسألهٍ كان المحمول فيها إعتباراً شرعيّاً من حيث الإقتضاء والتخيير، التكليف والوضع.

وهذا التعريف ينطبق على جميع الأبواب الفقهيّه، لأنّ الأحكام الشرعيّه منها وضعى كالصّحه واللزوم، ومنها تكليفى، وهو إمّا إلزامى، فالوجوب والحرمه. وإمّا تخييرى، وهو الإستحباب والكراهه والإباحه.

والمسأله الفقهيّه ليست بحجّه، بل هى محتاجه إلى قيام الحجّه بالنسبه إليها.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المسأله الأُصوليّه والمسأله الفقهيّه.

كما ظهر ممّا تقدّم الفرق بين المسأله الأُصوليّه والقاعده الفقهيّه، حيث أنّ القاعده الفقهيّه حكم شرعى محمول على موضوعٍ ينحلّ إلى موضوعات متعدّده، كقولنا: «الشرط نافذ» غير القاعده الفقهيّه الجاريه فى سائر الأبواب الفقهيّه، فهى كالمسألة الأُصوليّه من هذه الناحيه. وأيضاً القاعده الفقهيّه غير متوجّهه إلى

المقلّدين، وإنّما تطبيقها بيد الفقيه كالمسأله الأصوليّه، بخلاف المسأله الفقهيّه، فإنّها ملقاه إلى المقلّدين أيضاً.

هذا، وقد جاء فى تقرير بحث السيّد الخوئى ما نصّه:

وأمّا البحث عن جريان الإستصحاب فى الشبهات الموضوعيّه، فهو بحث عن قاعده فقهيّه، إذ نتيجه الإستصحاب الجارى فيها دائماً تكون أمراً جزئيّاً، فإذا شككنا فى عداله زيد بقاءً واستصحبناها، لزمنا الحكم ببقائها. ومن المعلوم أنّ هذا أمر جزئى، والمدار فى جريانه على يقين كلّ أحد وشكّه بالإضافه إلى نفسه، فلو شكّ المقلّد فى بقاء وضوئه بعد اليقين به، بنا على بقائه وإنْ كان مجتهده يعلم بعدم بقاء وضوئه.

وبما أنّ المختار عندنا هو إختصاص جريانه بالشبهات الموضوعيّه، لما سيأتى من إبتلائه فى الأحكام دائماً بالمعارض، فليست مسأله الإستصحاب من المسائل الأُصوليّه، بل هى قاعده فقهيّه.(۱)

وهذا الكلام يشتمل على أمرين:

الأوّل: إنّ القاعده الفقهيّه إنّما تجرى فى الشبهات الموضوعيّه دون الحكميّه.

والثانى: إنّ الإستصحاب لا يجرى فى الشبهات الحكميّه لابتلائه فيها دائماً بالمعارض.

أمّا الأمر الأوّل، فلأن قاعده لا ـ ضرر ـ مثلاً ـ ناظره إلى الضرر الشخصى لا ـ النوعى، وعلى هذا، فهى تنحلُّ على حسب الأشخاص، فتكون جاريةً فى الشبهات

۱- ۱. مبانى الإستنباط: ۸.

الموضوعيّه والقضايا الشخصيّه فقط، ولا مجرى لها فى الأحكام الكليّه الإلآهيه.

ويرد عليه: إنّه لا ـ ريب فى أنّ البحث عن خيار الغبن وثبوته للمغبون وعدم ثبوته من المباحث الخاصّه بالفقيه، فهو بحث عن حكم كلّى إلآهى، لأن الأصل فى البيع هو اللزوم، وثبوت الخيار يحتاج إلى الدليل، وإقامه الدليل من عمل الفقيه لا المقلّد. وقد تقرّر فى محلّه أنّ عمده الدليل عليه هو قاعده لا ضرر، وأنّ حكم الشارع بلزوم البيع ضررٌ على المغبون، فله فسخ العقد، فتتقدم قاعده لا ضرر على عمومات وإطلاقات نفوذ البيع ووجوب الوفاء به.

فإذن، جرت قاعده لا ـ ضرر ـ وهى قاعده فقهيّه ـ فى شبهه حكميّه كليّه، فالقول باختصاص القواعد الفقهيّه بالشبهات الموضوعيّه ممنوع.

وأمّا الأمر الثانى، فلا يخفى ـ كما سيأتى بالتفصيل ـ أنّ الأقوال فى الإستصحاب فى الأحكام الكليّه ثلاثه:

أحدها: الجريان مطلقاً، وأنّه لا تعارض أصلاً. وهو قول المشهور.

والثانى: عدم الجريان مطلقاً، للمعارضه بين إستصحاب بقاء المجعول مع إستصحاب عدم الجعل. وهو قول المحقّق النراقى.

والثالث: التفصيل بين الأحكام الكليّه الإلزاميّه، فلا ـ يجرى للمعارضه، والأحكام الكليّه الترخيصيّه، كالطهاره والحليه والإباحه، فيجرى.

وهذا الثالث مختار السيّد الخوئى.

إذن، فإنّ الإستصحاب يجرى فى بعض الشبهات الحكميّه، لا أنّه لا يجرى فيها مطلقاً. وعليه، يكون الإستصحاب مسأله أُصوليّه فى موارد جريانه فى الشبهات الحكميّه.

وعلى الجمله، فإنّ مباحث الطرق والحجّج وكذا الأصول العمليّه، إنّما يدخل منها في الأصول ما كان متعلّقاً بالأحكام الكليّه، وأمّا ما يتعلّق بالأحكام الجزئيّه فلا ـ وأيضاً، فما كان منها متعلّقاً بعمل الفقيه فهو مسأله أُصوليّه كمسأله حجّيه خبر الواحد في الأحكام. وأمّا ما كان متعلّقاً بالمقلِّد فلا، كمسأله حجّيه خبر الواحد في الموضوعات، فإنّه عمل المقلّد، بل هي مسأله فقهيّه.

وعلى هذا، فالإستصحاب منه أُصولي، وهو ما كان جارياً في الأحكام، وهو عمل الفقيه، ومنه فقهي، وهو ما يجري في الموضوعات وهو عمل المقلِّد. فلابدّ من التفصيل.

الأمر الثالث: في الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضي والمانع وقاعده اليقين

اشاره

تارةً: يبحث عن الفرق بينها حكماً.

وهذا ما سيأتي فيما بعد إن شاء اللّه.

وأُخرى: يبحث عن الفرق بينها موضوعاً.

وهذا هو المقصود هنا، فنقول:

قاعده المقتضي والمانع

وقوام هذه القاعده هو: أنّ اليقين يتعلَّق بشيءٍ وهو المقتضي، والشكّ يتعلَّق بشيءٍ آخر وهو المانع، فالمتعلَّقان مختلفان ماهيّةً ووجوداً.

ص: ۳۰

وهذه القاعده تجرى فى ثلاثه موارد:

١ ـ التكوينيّات. مثلاً: النار تقتضى الإحراق. والرطوبه مانعه عنه. فيتعلَّق اليقين بوجود النار والشكّ بوجود الرطوبه فى الحطب.

٢ ـ التشريعيّات. مثلاً: ملاقات الماء مع النجاسه تقتضى النجاسه للماء الملاقى، وكريّه الماء مانعه. فيتعلَّق اليقين بالملاقاه والشكّ بكريّه الماء.

وقد ذهب إلى جريان القاعده فى التشريعيّات الشيخ هادى الطهرانى وتلامذته.

٣ ـ الملاكات. مثلاً: يحرز المصلحه أو المفسده للشىء. ثمّ يشكّ فى كونها ملزمهً أوْ لا؟

قاعده اليقين

وهذه القاعده قوامها إختلاف ظرف اليقين مع ظرف الشك، مع كون المتعلَّق لهما واحداً ماهيهً ووجوداً.

مثلاً: يتيقَّن بعداله زيدٍ فى يوم الجمعه، ثمّ يشكّ فى عداله زيدٍ فيه بسبب شكّه فى عدالته فى يوم السّبت.

ولـذا يعبَّر عن هـذه القاعـده بالشكّ السّارى. فإنّه لمّا يشكّ فى عـداله زيـد فى يوم السّبت، يسـرى هذا الشك إلى يوم الجمعه فيزول اليقين بعدالته فى يوم الجمعه.

والفرق بين هـذه القاعـده والإستصـحاب واضـح. لأنّه فى الإستصـحاب ـ وإنْ كان المتعلَّقان لليقين والشكّ واحـداً ـ لا يشترط إختلاف الزمان، بل يمكن أن يكون اليقين بالحـدوث والشكّ بالزوال فى يوم الجمعه. وأمّا فى قاعـده اليقين، فإنّ اجتماع اليقين والشكّ فى الزمان محال.

هذا هو الفرق. ولذا ينقسم الإستصحاب إلى ثلاثه أقسام:

١ ــ أن يتعلّق اليقين بالشيء فيشك فى بقائه وإستمراره.

٢ ــ أن يتعلّق اليقين بالشىء الموجود بالفعل، ويشكّ فى أنّه يبقى أوْ لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب الإستقبالى. كأنْ يكون معذوراً فى أوّل الوقت ولا يدرى هل يبقى العذر إلى آخر الوقت أو لا.

٣ ــ أن يتعلّق اليقين بالشىء الموجود بالفعل، ويشك فى أنّه كان سابقاً كذلك أوْ لا؟ مثل أنّ هذا اللّفظ ظاهر فى المعنى الكذائى يقيناً، وهل هو كان سابقاً ظاهراً فيه كما هو الآن أوْ لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب القهقرائى.

فيقع البحث فى شمول دليل الإستصحاب لجميع الأقسام، أو أنّه لا يشمل الثالث؟

هذا تمام الكلام فى المقدّمات.

ويقع البحث فى:

أدلّه الإستصحاب

اشاره

ص: ۳۳

قد استدلّ لحجّيه الإستصحاب بوجوه:

١ _ السيره العقلائيّه

اشاره

لقد قامت السّيره العقلائيّه على الأخذ بالحاله السّابقه.

وهذا الوجه يتوقّف على تماميّه الصغرى والكبرى.

الكلام فى الصغرى

أمّا الصّغرى، فلابدّ من ثبوت هذه السّيره من العقلاء أوّلًا، ثمّ هو ثابت بما هم عقلاء، أو أنّه ممّا جبّل عليه الإنسان؟ وثالثاً: ما هو حدّ بنائهم، هل هو مطلق بأن يأخذوا بالحاله السّابقه فى جميع الأُمور المعاشيه والمعاديه، أو فى أُمورهم الدنيويّه والمعاشيّه فقط؟. ورابعاً: هل عملهم من باب الأماره أو الأصل بمعنى كونه أصلًا يرجعون إليه عند التحيّر؟ وخامساً: هل بناؤهم على التعبّد بالأخذ بالحاله السّابقه أو أنّه مستندٌ إلى دليل؟ وسادساً: هل لو لم يأخذ أحد بالحاله السّابقه يلام ويؤاخذ على ذلك أو لا لابديّه للعمل على طبقها؟ ثمّ لا يخفى أنّ هذا الوجه من العلّامه فما بعد، وقد تبعه الوحيد وكاشف الغطاء.

ص: ٣٥

فمنهم من قال بثبوت هذه السّيره على وجه الإطلاق.

ومنهم من نفى وجودها على وجه الإطلاق.

ومنهم من فصّل:

فمنهم من قال بالتفصيل بين الشک فى المقتضى والشک فى الرافع، فلو لم يحرز الإقتضاء للبقاء فلا سيره عند العقلاء.

ومنهم من قال بالتفصيل بين الموارد التى يغلب فيها البقاء وغيرها، فالسّيره قائمه على القسم الأوّل لا مطلقاً، وهذا ما تفيده كلمات الشيخ. مثلًا: لو ورد الحكم من المولى ثمّ شکّ فى نسخه له، فحيث أنّ الغالب عدم النسخ، فإنّ السّيره قائمه على البناء على بقاء الحكم.

ومنهم من قال بالتفصيل بين مورد الظن بالبقاء وغيره. وهو المستفاد من كلمات المحقّق القمى.

حول الدليل على دعوى السّيره

هذا، وقد استدلّ لثبوت السّيره فى أصلها بوجهين:

الأوّل: إنّ الأخذ بالحاله السّابقه من الأُمور الفطريّه الجبليّه، فهو فوق البناء العقلائى. بل هذه الحاله موجوده فى الحيوانات، فالسّيره العقلائيّه الإنسانيّه ناشئه من الفطره.

وفيه:

أوّلًا: إن كان كذلک، فالدليل ليس السّيره وبناء العقلاء.

وثانياً: هذه الحاله موجوده عند الحيوانات، ولكن هل تأخذ الحيوانات

بالحاله السّابقه مع الشک أوْ لا؟ هذا غير معلوم لنا.

الثانی: إنّه لو وصل الأمر إلی العبد من المولی، ثمّ احتمل العبد عدول المولی عن أمره، فإنّ بناء العقلاء علی لزوم العمل علی طبق الأمر وعدم الإعتناء بالإحتمال والشک اللاّحق، ولذا لو ترک العبد الإمتثال معتذراً بالشک اللاّحق، لم يسمع منه ويکون مستحقّاً للعقاب عند العقلاء.

وفيه:

هذا صحيح، ولکن من أين يثبت أنّ لزوم العمل باليقين السّابق هو من باب الإستصحاب، فلعلّه من باب قاعده الإشتغال، إذ يحکم العقل والعقلاء علی أساسه بلزوم الإتيان بما تيقّن به من أمر المولی حتّی يحصل الفراغ. ومجرّد إحتمال إبتناء سيرتهم علی قاعده الإشتغال يُسقط الإستدلال.

وأضاف المحقّق الخراسانی:(١) إنّه ربّما يعمل العقلاء علی طبق الحاله السّابقه من أجل الإطمينان ببقاءها، فکان عملهم مستنداً إلی الإطمينان اللاّحق لا الإستصحاب بمعنی إبقاء الحاله السّابقه مع الشک فيها لاحقاً. ولذا، فإنّ العقلاء فی الأُمور المهمّه والکبيره لا يکتفون بمجرّد اليقين السّابق، فمثلاً: لا يرسل الإنسان العاقل المال الکثير إلی الشخص الذی لا يعلم بوجوده الآن، إستناداً إلی العلم السّابق بوجوده، بل يستخبر عن وجوده وحاله فعلًا ثمّ يرسل إليه المال.

ومن الموارد ما يرتِّب العقلاء الأثر علی اليقين السّابق من باب الإحتياط

١- ١. کفايه الأُصول: ٣٧٨.

لا من باب الإستصحاب، كما لو كان له ولد فى بلدٍ حصل فيه الإضطراب، واحتمل موت الولد، ولكنّه من جهةٍ أَخرى يحتمل وجوده واحتياجه الشديد إلى المال. فإنّه يرسل إليه المال إحتياطاً لئلّا يموت من الجوع.

وتحصّل: أنّه لابدّ من ثبوت عمل العقلاء على طبق الحاله السّابقه من باب الإستصحاب، حتّى يستدلّ عليه ببناء العقلاء، فلو احتمل وقوع العمل على طبق قاعده الإشتغال أو الإحتياط أو الإطمينان لم يتم الإستدلال.

إشكال آخر:

وأيضاً: إنّه لا ريب فى عدم وجود التعبّد فى السّيره العقلائيّه مطلقاً، لأنّ التعبّد إنّما يكون بين المولى والعبد، وأمّا بين العقلاء بما هم عقلاء، فلا يوجد التعبّد، وإذا انتفى التعبّد، فهل البناء على الحاله السّابقه من الأُمور العقلائيّه الثابته والمرتكزه فى أذهان العقلاء؟

مثلاً: عندما يقع البيع والشراء، فإنّ المرتكز عند المتعاملين سلامه العوضين ولزوم تسليمهما ... هذا شيء مرتكز فى أذهان العقلاء؟ فهل الأخذ بالحاله السّابقه مرتكز مثله؟

كلّا ... وإنّما المنشأ للأخذ هو الإحتياط أو الإطمينان أو الإشتغال ... ؟

تلخّص:

إنّ الفقيه يحتاج إلى الحجّه، والإنصاف أنّ السّيره العقلائيّه ليست الحجّه على الإستصحاب ... .

ولو سلّمنا ثبوت السّيره ... فهل لو لم يعمل أحدٌ على طبق الحاله السّابقه وتوقّف، يؤاخذه العقلاء؟ كلّا ... فأين الحجّه؟

ص: ٣٨

تفصيل المحقّق النائينى

وفصّل الميرزا، فوافق على قيام السّيره العقلائيه على العمل بالحاله السّابقه فى موارد الشك فى الرافع، أمّا مع الشك فى المقتضى فلا، قال: إنّه لا مجال لإنكار قيام السّيره العقلائيّه والطريقه العرفيّه على الأخذ بالحاله السّابقه وعدم الإعتناء بالشك فى ارتفاعها، ولم يردع عنها الشارع ــ ولكنّ القدر المتيقّن هو الأخذ بالحاله السّابقه عند الشك فى الرافع، ضروره أن الشك فى بقاء الحياه لو أوجب التوقّف فى ترتيب آثار الحياه لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقم للعقلاء سوق. وأمّا عند الشك فى المقتضى، فبناؤهم على التوقّف والفحص إلى أن يتبيّن الحال.(١)

الإشكال عليه

أوّلاً: دعوى بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب فى مطلق موارد الشك فى الرافع ممنوعه، بل إنّه مقيَّد بموارد الشكّ المتساوى الطرفين، فلو ظُنّ بزوال الحاله السّابقه لا يجرى عندهم الإستصحاب.

وأيضاً: فإنّ العقلاء فى كثيرٍ من الموارد لا يجرون الإستصحاب، كما لو كان إجراؤه على خلاف الإحتياط. وبعباره أُخرى: إذا كان الإستصحاب مخالفاً للإحتياط، فلا سيره على إجرائه قطعاً.

فالقول بعدم إجرائهم الجريان مع الشك فى المقتضى صحيح، لكنّ القول

١- ١. فوائد الأُصول ۴ / ٣٣٢ ــ ٣٣٣.

بإجرائهم الإستصحاب مطلقاً مع الشك فی الرافع ممنوع.

وثانياً: إنّه ليس عدم العمل على طبق الحاله السّابقه موجباً لاختلال النظام فی جميع الموارد، لأنّ هذا المحذور إنّما يتوجّه فيما لو توقّف عن العمل بالحاله السّابقه بمجرّد الشک فی الرافع، لكنّ كثيراً من موارد العمل إنّما هو من أجل الجهات الأُخرى لا الإستصحاب. مثلًا: يرسل المال إلى الشخص فی البلد الآخر من أجل العلاج، مع احتمال كونه ميّتاً، لأنّ هذا الإرسال هو مقتضى الإحتياط فی حفظ النفس.

أو أنّه يعمل على طبق الحاله السّابقه إعتماداً على وثوقه ببقائها، فلا يكون عمله من باب الإستصحاب.

تفصيل المحقّق العراقی

وفصّل العراقی(١) بنحوٍ آخر، فقال بأنّ العقلاء يجرون الإستصحاب فی أُمورهم المعاشيّه، لأن ذلک مقتضى الإرتكاز عندهم. وأمّا فی الأُمور الدينيّه فلا يوجد فی أذهانهم هكذا إرتكاز. (قال) لأنّه لو كان هكذا إرتكاز فی أذهان العقلاء لما أنكر جماعه كبيره من العلماء حجّيه الإستصحاب مع كونهم من كبار العقلاء.

الإشكال عليه

أوّلًا: قبوله وجود الإرتكاز العقلائی فی الأُمور غير الشرعيّه، منقوض بموارد:

١ ـ موارد الشک فی المقتضی.

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ٣۴.

۲ ـ موارد الظنّ بالخلاف.

۳ ـ موارد الإحتياط.

ثانياً: قوله بعدم وجود الإرتكاز فی الأُمور الدينيّه وإلاّ لما أنکر جمع من العلماء حجّيه الإستصحاب. منقوض بمسأله خبر الواحد الثقه، فإنّ حجّيّته من الإرتکازات العقلائيّه قطعاً، مع أنّ مثل ابن إدريس وغيره ينکرون حجّيه خبر الواحد الثقه.

ثالثاً: قوله بعدم وجود الإرتكاز عند العقلاء فی الأُمور الدينيّه ووجوده فی غيرها، مردود بأنّه لا فرق فی نظر العقلاء بين القسمين المذكورين من الأُمور، فالمسيحی کما يجری الإستصحاب بالنسبه إلی حياه التاجر الذی يتعامل معه فی البلد الآخر، كذلك يجری الإستصحاب بالنسبه إلی حياه العالم المسيحی الذی يأخذ منه أحكام دينه.

ورابعاً: إنّ العراقی نفسه يوافق علی عموم التعليل الموجود فی نصوص الإستصحاب كما سيأتی.

وخامساً: التعليل الموجود فی «لأنّک كنت علی يقينٍ من وضوئک» دليلٌ علی إرتكازيّه العمل علی طبق الحاله السّابقه فی الأُمور الشرعيّه كالوضوء.

وهذا تمام الكلام فی صغری السّيره العقلائيّه.

الكلام فی الكبری

إنّ هذه السّيره علی فرض ثبوتها يتوقّف حجّيتها علی قبول الشارع لها بالإمضاء أو عدم الردع.

رأی المحقق الخراسانی

اشاره

فقال المحقّق الخراسانی:(١) هذه السّیره مردوعه بوجهین:

أحدهما: الآیات الناهیه عن العمل بغیر علم، وإبقاء الحاله السّابقه مع الشک فی بقائها عملٌ بغیر علم، واللّه عزّ وجلّ یقول «لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ».(٢)

والثانی: إنّ الوظیفه فی الشبهات الحکمیه _ سواء الوجوبیّه والتحریمیّه _ والموضوعیّه هی إمّا البراءه وإمّا الإحتیاط _ حسب الإختلاف بین العلماء _ ، فالمجعول الشرعی فی الشبهات أحد الأصلین، فلا مجری للإستصحاب فیها، وهذا یکشف عن عدم إعتبار الشارع للإستصحاب المعتبر ببناء العقلاء.

فهذه السّیره علی فرض ثبوتها مردوعه.

الإشکال علیه

وقد أشکل علیه العلماء _ عدا المحقّق العراقی _ بأن: هذا الکلام یناقض کلامه فی مسأله حجّیه خبر الواحد، فقد ذکر السّیره العقلائیه دلیلاً علی حجّیه خبر الواحد، ثمّ قال: لا یتوهّم کون السّیره مردوعةً بأدلّه النهی عن العمل بغیر علم.

فما أفاده هنا قد ذکره هناک بعنوان «التوهّم» ثمّ أجاب عنه بأنّ هذه الرادعیّه مستحیله، للزوم الدور، لأنّ النسبه بین السّیره و«لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ »نسبه الخاص إلی العام، فرادعیّه الآیه عن السّیره موقوفه علی عدم تخصیص السّیره

١- ١. کفایه الأُصول: ٣٨٧.

٢- ٢. سوره الإسراء، الآیه ٣۶.

للآیه (فلو خصصت الآیه لم تشمل السّیره) لکنّ تخصیص السّیره للآیه متوقّف علی رادعیّه الآیه، فلو تمّت الرادعیّه لما تحقّق التخصیص.

وحاصل کلامه هناک: عدم کون السّیره مردوعهً، ولمّا کانت بمرأی من الشارع فهی ممضاه عنده.

وهذا یناقض کلامه هنا، حیث قال بالرادعیّه، لکنّ الرادعیّه مستلزمه للدور.

بل مخصصیّه السّیره أیضاً مستلزمه للدور، لأنّها إنّما تخصّص إذا لم تکن الآیه رادعهً لأنّ السّیره المردوعه غیر قابله للتخصیص، فکان مخصصیّه السّیره متوقّفه علی عدم رادعیّه الآیه، وعدم الرادعیّه متوقّفه علی تخصیص السّیره لها.

الجواب

فأجاب المحقّق الخراسانی: بأنّه لا حاجه فی حجّیه السّیره إلی إحراز عدم الردع عنها، بل یکفی عدم ثبوت الردع من الشارع بعد الفراغ عن وجودها عند العقلاء. أمّا وجود السّیره العقلائیّه بالعمل بخبر الثقه، فلا ریب فیه، وأمّا عدم ثبوت الردع، فقد ظهر أنّ رادعیّه الآیه مستلزمه للدور، ولا رادع غیرها.

ثمّ إنّه ذکر وجهاً آخر لعدم الرادعیّه وهو:(۱)

إنّ السّیره علی العمل بخبر الثقه قائمه قبل نزول الآیه، فلو شککنا فی رادعیّتها عنها بعد نزولها نستصحب عدم الرادعیّه.

وأیضاً: لمّا کانت السّیره قبل الآیه، فإنّه بعد نزولها یدور الأمر بین أن تکون الآیه ناسخه للسّیره أو تکون السّیره مخصّصه للآیه، وعند دوران الأمر یتقدّم

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۰۴، الهامش.

التخصیص لکونه أغلب من النسخ.

وأیضاً: إنّ الآیه متعلّقه بأُصول الدین ولا علاقه لها بالفروع.

إشکال المحقّق النائینی

وأشکل المیرزا: بأنّ جمیع ما ذکره المحقّق الخراسانی لعدم رادعیّه الآیات عن السّیره فی خبر الواحد، یجری فی السّیره بالعمل بالإستصحاب، وإلّا یلزم التهافت والتناقض فی کلماته.

دفاع المحقّق العراقی

ودافع المحقّق العراقی(۱) عن شیخه مجیباً عن إشکال المیرزا بالفرق بین مسألتی خبر الواحد والإستصحاب، وذلک:

بأنّ ظاهر قوله تعالی «لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » هو النهی عن اتّباع غیر العلم، وهذه الآیه تنطبق علی الإستصحاب ولا تنطبق علی خبر الواحد، لأنّ العقلاء فی خبر الواحد یلغون احتمال الخلاف، فیکون بمنزله العلم، ولیس الحال فی الإستصحاب کذلک، بل هم یجعلونه أصلاً یرجعون إلیه فی حال الشک والتحیّر. فتکون الآیه رادعه عن العمل بالإستصحاب وغیر رادعه فی خبر الواحد.

النظر فیه:

ولکنّ هذا الدفاع لا یفید:

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۳۶.

أوّلاً: لأنّ المحقّق الخراسانی ذکر هناک أنّ الآیه لا علاقه لها بفروع الدین، وفی الإستصحاب ذکر أنّها رادعه. وهذا تهافت.

وثانیاً: قد استدلّ فی خبر الواحد بلزوم الدور، ولم یستدل بکونه أمارهً لیقع الفرق بینه وبین الإستصحاب.

رأی المحقّق الخوئی

اشاره

ووافق السیّد الخوئی صاحب الکفایه فی خبر الواحد بدلیلین:

۱ ــ کون الآیات متعلِّقه بأُصول الدین.

۲ ــ لزوم الدور.

النظر فیه:

ولکنّ کون الآیات متعلّقه بأُصول الدین أوّل الکلام، فقوله «لا تَقْفُ ... » آبٍ عن التخصیص، لکونه معلّلاً بـ«إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ... ». وهذا یعم.

وما دلّ علی النهی عن العمل بالظن أیضاً آبٍ عن التخصیص، لکونه معلّلاً بـ«إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا » وهذا یعم.

وأمّا الدور، فقد ذکر السیّد الخوئی ــ فی خبر الواحد ــ أنّ مخصصیّه السّیره مستلزمه للدور، لکنّ رادعیّه الآیات عن السّیره غیر مستلزمه له.

أمّا إستلزام مخصصیّه السّیره للدور، فلأنّ السّیره ما لم تصر حجّهً لا تکون مخصّصهً، لأنّ الصلاحیّه للتخصیص فرع الحجّیه، وعلیه، فالسّیره موقوفه علی الإمضاء حتّی تکون حجّهً، والآیات دالّه علی عدم الإمضاء. والحاصل: إنّ

مخصصيّه السّيره للآيات تتوقّف على ثبوت عدم الردع من الشارع ـ لا عدم ثبوت الردع ـ ، إذن، لابدّ من إحراز عدم الردع ولا يكفى عدم ثبوته، وإحرازه يتوقّف على عدم رادعيّه الآيات، وعدم الرادعيّه متوقّف على حجّيه السّيره بالإمضاء.

وأمّا عدم إستلزام رادعيّه الآيات عن السّيره للدور، فلأن الآيات عامّه بلا ريبٍ، تعم كلّ ما كان بغير العلم من العمل، وخروجها عن تحت الآيات يحتاج إلى دليلٍ، ومجرّد عدم ثبوت مخصصيّه السّيره للآيات كاف لبقائها تحتها، وقد تقدّم أنّ المخصّصيّه مستلزمه للدور.

وتلخّص: إنطباق «لا تَقْفُ » على العمل بخبر الواحد.

أقول:

هذا إشكال السيّد الخوئى على صاحب الكفايه فى بحث خبر الواحد.

ونفس هذا الإشكال يرد على السيّد فى بحث الإستصحاب، حيث وافق المحقّق الخراسانى على عدم الرادعيّه.

التحقيق

والتحقيق عدم إمكان رادعيّه الآيات عن كلّ سيرهٍ عقلائيّه ثابته. وذلك: لأن الآيات ملقاه إلى العقلاء، وهى لا تصلح للرادعيّه عن السّيره الثابته عندهم بما هم عقلاء، لأنّها إنّما تنهى عن العمل بغير العلم، ومن المعلوم أنّ المراد من «العلم» هو العلم الوجدانى أو ما ينتهى إلى العلم. وبعباره أُخرى: هى تنهى عن إتباع غير الحجّه، ومتى كان العمل عن حجّهٍ، فإنّه لا يُستحق العقاب عليه إن كان مخالفاً للواقع، ولذا لو قامت الحجّه على براءه الذمّه فترك العمل وظهر وجوبُه فى الواقع،

لم يكن مستحقّاً للعقاب. وكذا لو عمل بقاعده الحلّ مثلاً، وهكذا.

وعلى هذا، فإنّه يكون العمل الواقع عن الحجّه خارجاً عن تحت الآيات تخصّصاً، والسّيره العمليّه الثابته من العقلاء بما هم عقلاء والتى تقع المؤاخذه عندهم عليها من هذا القبيل، أى إن الآيات تكون منصرفهً هذه السّيره.

وبعباره أُخرى: إذا كانت السّيره عند العقلاء بهذه المثابه، والخطابات ملقاهٌ إليهم، فإن سيرتهم تكون قرينه حافّهً بالكلام وموجبهً لانصرافه إلى غيرها، لأنّهم يرون الحاله السّابقه حجّهً يجوز لهم العمل على طبقها.

وهذا تمام الكلام على حجّيّه الإستصحاب بالسّيره العقلائيّه.

٢ _ الظن

اشاره

وتقريب الإستدلال لحجّيّه الإستصحاب من باب الظنّ هو: إنّ اليقين بالوجود السّابق موجب للظن ببقائه فى الزمان اللّاحق، وهذا الظن معتبر. فههنا صغرى وكبرى كذلك، وقد وقع الكلام فى كليهما.

الإشكال فى الصغرى

اشاره

أمّا الصّغرى، ففيها وجوه من الإشكال؛ منها:

الوجه الأوّل

إنّ الدليل لا يطابق المدّعى، لأن المفروض حجّيه الإستصحاب، سواء كان الظنّ موافقاً للحاله السّابقه أو مخالفاً، وسواء كانت الحاله اللّاحقه الشك المتساوى الطرفين أو الظن.

ص: ۴۷

وهذا الدليل أخص من المدّعى، لأنّه يختص بالظنّ الموافق لليقين السّابق.

الوجه الثانى

إنّه قد لا يوجب اليقين السّابق للظنّ بالبقاء لاحقاً، وفى موارد إفاده الظن: قد يكون الظنّ بالبقاء مؤقّتاً بيومين مثلًا، ونحن نريد فى الإستصحاب الظنّ ببقاء المتيقّن السّابق فى ظرف الشك اللّاحق بصورهٍ دائمه.

الإشكال فى الكبرى

وأمّا الكبرى، فلو فرض تماميّه الصّغرى، فلا دليل على إعتبار هذا الظنّ، بعد قيام الأدلّه الأربعه على عدم حجّيه الظن إلّا ما خرج بالدليل.

٣ _ الإجماع

اشاره

ومن الأدلّه على حجّيه الإستصحاب: إجماع العلماء، وقد ادّعى هذا الإجماع المحقّق فى المعارج بعباره: أطبق العلماء.(١) وعن العلّامه فى بعض كتبه(٢) دعوى الإجماع صريحاً، وعن بعض الأكابر(٣) دعوى الإتفاق.

الكلام عليه

وقد وقع الكلام بين العلماء الأعلام فى هذا الإجماع من حيث الصغرى

١- ١. معارج الأُصول: ٢٨٧.

٢- ٢. مبادئ الوصول: ٢٥١.

٣- ٣. أُنظر: فرائد الأُصول ٣ / ٥۴.

ومن حيث الكبرى كذلك:

أمّا من حيث الصغرى، فهو غير ثابت، لأنّ صاحب المعالم(۱) قال: أنكره الأصحاب. والمرتضى أنكر حجّيه الإستصحاب.(۲)

نعم، دعوى (الإجماع) تجتمع مع مخالفه البعض، لإختلاف المسالك فی الإجماع، فعلى مسلك اللطف _ مثلًا _ يصحّ دعوى الإجماع باتّفاق أهل العصر الواحد. أمّا دعوى (الإتّفاق) فلا تجتمع مع المخالفه.

وأمّا من حيث الكبرى، فإن الإجماع المعتبر ما كان منه كاشفاً عن رأی المعصوم أو عن دليلٍ معتبرٍ عندنا. ومن المعلوم وجود الأدلّه الأُخرى على حجّيه الإجماع، حتّى أنّ العلّامه والمحقّق قد أقاما الأدلّه العديده. فهو إجماع مدركی.

۴ _ النصوص

اشاره

وعمده الدليل على حجّيه الإستصحاب (الروايات). وأمّا غيرها من الأدلّه فلا يعتبر به كما عرفت.

صحيحه زراره الأُولى

اشاره

وهذه نصوص المسأله.

وأوّلها صحيحه زراره الوارده فی الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء من كتاب الطهاره:

۱- ۱. معالم الأُصول: ۲۵۳.

۲- ۲. الذريعه إلى أُصول الشريعه ۲ / ۸۲۹.

قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زراره، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرّک إلى جنبه شیء ولم یعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجیء من ذلک أمر بيّن، وإلّا، فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشک، وإنّما ينقضه بيقين آخر.(۱)

وجه الاستدلال:

أمّا سنداً، فلا ينبغی الشک فی صحّه الروایه، فإنّ السند إلى زراره صحيح بلا إشكال، وزراره لا یروی عن غیر المعصوم، لا سيّما مثل هذه الروایه، فلا يضرّ الإضمار، لا سيّما وأنّ غير واحدٍ من الفقهاء(۲) رواها مسندةً إلى الإمام أبيجعفر عليه السّلام، فكأنّهم وجدوها مسندةً فی الأُصول، ورووها كذلک، وصاحب الوسائل لم يعثر عليها، واللّه العالم.

إلّا أن يقال بأنّ القرائن التی أوجبت إعتبار نسخه الأصل عند السيّد وغيره كلّها حدسيّه، وحدس الفقيه لا يكون حجّةً على الفقيه الآخر. فتأمّل.

والعمده أنّ زراره لا یروی عن غیر المعصوم.

وأمّا فقه الحديث. ففی الروایه سؤالان: (أحدهما): عن حكم الخفقه أی

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱ / ۲۴۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ۱.

۲- ۲. كالسيّد بحر العلوم فی الفوائد الأُصوليّه: ۱۱۰ والمحدّث البحرانی فی الحدائق الناضره.

السِّنَه. وهذا السؤال لا علاقه له بالإستصحاب، ومنشؤه: الشك فى مفهوم النوم سعةً وضيقاً، أو الشك فى حكم السنه. فأجاب الإمام بما حاصله: أنّ السنه غير النوم. _ وكذلك القرآن الكريم فى آيه الكرسى «لاـ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاـ نَوْمٌ » _ وحكمها غير حكمه.

(والسؤال الثانى) عن حكم ما إذا شك فى تحقّق النوم الناقض للوضوء.

وهذه شبهه موضوعيّه، فهو يسأل عن الطريق للعلم بالنوم.

وهذا السؤال يرتبط بالإستصحاب، وحاصل جواب الإمام:

إنّ هذا الرجل كان متيقّناً بوضوئه، والآن هو على يقينه السّابق.

الإشكال فى الإستدلال:

وقد أُشكل فى الإستدلال بالصّحيحه بوجوه:

(الأوّل) إنّ الإستصحاب لا يجرى فى الأحكام الفرعيّه فقط، بل يجرى فى الأحكام الأُصوليّه أيضاً، كما لو شك فى حجّيه حجّهٍ كالبيّنه بقاءً، فإنّه تستصحب الحجّيه، أو حدوثاً، فإنّه يستصحب عدم الحجّيه كالظنّ.

لكنّ الصّحيحه خبر واحدٍ، والخبر الواحد غير جارٍ فى المسأله الأُصوليّه.

(الجواب) إنّ خبر الواحد جارٍ فى المسأله الأُصوليّه أيضاً كالمسأله الفرعيّه، وفى الأحكام الوضعيّه كالأحكام التكليفيّه. وإنّما لا يجرى خبر الواحد فى أُصول الدين، لأن المعتبر فيها هو العلم واليقين.

(الثانى) إنّ القول بحجّيه الإستصحاب بالصّحيحه يستلزم عدم حجّيه الإستصحاب. لأنّ الإستصحاب نفسه من الحوادث، لأنّه إعتبار شرعى وضعى

حَدَث من الشارع، وعليه، فهو مسبوق بالعدم. فإذا كان الاستصحاب حجّةً يلزم عدم حجّيته، لأن أركان الإستصحاب موجوده فى نفس حجّيه الإستصحاب.

(الجواب) إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين بأمرٍ ثمّ الشك فى بقائه، لكنّ أدلّه خبر الواحد تفيد عدم الإعتناء بالشك وإلغاء إحتمال الخلاف، كقوله عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عن ثقاتنا».

فخبر الواحد يفيد العلم تعبّداً، وما قام عليه الخبر غير مشكوك فيه، فالصّحيحه تفيد العلم بحجّيه الإستصحاب، فلا شك فى حجّيّته تعبّداً، فلا يجرى إستصحاب عدم حجّيه الإستصحاب.

(الثالث) إنّ هذه الصّحيحه تنهى عن نقض اليقين بالشك، والحال أنّه منقوض به وجداناً، فكيف يتعلّق النهى به؟

(الجواب) إنّ المنهى عنه مقدورٌ وهو نقض اليقين بالشك عملاً.

المحتملات الخمسه فى الصّحيحه

وهل تدلّ الصّحيحه على قاعده كليّه أو هى خاصّه بموردها؟

إنّه لا ريب فى دلاله الصّحيحه على حجّيه الإستصحاب مع الظنّ بالخلاف، لأنّه لمّا «حرّك فى جنبه شيء وهو لا يعلم» فإنّه ظانٌّ بنومه. إذن، فالإستصحاب جارٍ مع الظن بالخلاف. نعم، لو كان حجّيه الإستصحاب من باب السّيره العقلائيّه، فإنّهم لا يجرونه مع الظن بالخلاف. هذا مطلب.

والمطلب الآخر هو: إنّ مورد الصّحيحه شبهه موضوعيّه، فلو كانت مختصّه به، كان الإستصحاب قاعده فقهيّه لا مسأله أُصوليّه. وحينئذٍ نقول:

قد دلّت الصّحيحه على أنّه لو كان على وضوءٍ فشكك فى حدوث النوم الناقض، فلا يجب عليه الوضوء، ولكن هل هى مختصّه بهذه المسأله، أى مسأله الوضوء والشك فى الناقض ــ وهو النوم ــ خاصّةً أو الأعم منه ومن كلّ ناقض؟

وأيضاً: هل تعمّ الصّحيحه الشبهه الحكميه أيضاً أو تختصّ بالموضوعيّه؟

لقد سأل زراره: «إنْ حرّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم» فأجاب الإمام بما حاصله «لا يجب عليه الوضوء»، ثمّ أكّد عليه السّلام الإمام الجواب بقوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام».

لكنّ قوله عليه السّلام بعد ذلك: «وإلاّ ...» مطلبٌ جديد، فإنّه يعطى قاعدةً كليّةً، فما هو المقصود؟

قد اختلفت أنظار العلماء فى معنى هذه الجمله، على وجوه:

أن يكون قوله «وإلاّ ...» شرطاً، وكلّ شرط فلابدّ له من جزاء. وقوله: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» تمهيد للجزاء، والجزاء قوله «فلا ينقض اليقين بالشك»، لكنّ «الفاء» دخلت على الجمله الممهّده.

أن لا يكون «ولا ينقض»، هو الجزاء، لأن الجزاء يكون مع «الفاء» وبدون «الفاء»، أمّا أن يكون مع «الواو» فلا. إذن، ما هو الجزاء؟ هنا إحتمالات قال بكلٍّ منها قائل:

أن يكون الجزاء هو «فإنّه على يقين من وضوئه». لأنّ معنى الروايه: «وإلاّ» أى: وإن لم يكن متيقّناً من نومه، «فإنّه على يقين من وضوئه».

فوقع الإشكال: بأنّ الجزاء يترتّب دائماً على الشرط، لوجود العلقه بينهما، ولكن اليقين بالوضوء غير مترتّبٍ على عدم اليقين بالنوم، لأنّه ــ سواء كان على

يقينٍ من نومه أو لم يكن ــ متيقّن من وضوئه من قبل. وعلى هذا، لاـ يعقل أن يكون «فـإنّه على يقين من وضوء» جزاءً للشرط «وإن لم يستيقن أنّه قد نام».

واختلفت أنظارهم فی توجیه کون مدخول «الفاء» وهو «فإنّه علی یقین ...» هو الجزاء للشرط، مع عدم الإرتباط بین الجملتین کما تقدّم:

فقيل: إنّ قوله «فإنّه على يقينٍ» جمله خبريّه، غير أنّها ليست معلولاً للشرط، بل هی علّه للشرط، فكأن الإمام عليه السّلام يخبر عن أمرٍ خارجی هو يقين هذا الشخص بالوضوء، وجعل هذا اليقين جزاءً للشرط، والعلّه قد تقع جزاءً، كقولك: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه. فمعنى الروايه حينئذٍ: إن لم يتيقّن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء لكونه متيقّناً سابقاً بالوضوء.

وهذا الوجه مستفادٌ من كلام المحقّق الإصفهانی.(۱)

وقيل: إن قوله «فإنّه على يقينٍ» جمله خبريّه، لكنّها فی المعنى إنشائيّه، فمعنى الروايه: إن لم يستيقن بالنوم فليس له أن ينقض وضوئه عملاً.

والفرق بين هذا القول وسابقه واضح، إذ الجزاء أصبح معلولاً، وكان المعنى: إن لم يستيقن بالنوم لا يجوز له نقض الوضوء عملاً.

وهذا رأی الميرزا.(۲)

وتلخّص ممّا ذكرنا إلى الآن: أنّ الأقوال فی مدلول الروايه مختلفه:

۱ ــ حجّيه الإستصحاب فی مورد اليقين بالوضوء والشكّ فی النوم.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۵ / ۴۱ ــ ۴۲.

۲- ۲. أجود التقريرات ۴ / ۳۳.

۲ ــ حجّیه الإستصحاب فی مورد الیقین بالوضوء والشکّ فی الناقض نوماً أو غیره.

۳ ــ حجّیه الإستصحاب فی مطلق المتیقّن والمشکوک.

واختلفت أنظار القائلین بالقول الثالث فی معنی الروایه:

۱ ــ أن الجمله «وإلّا» شرطیه، وجوابها نفس «فإنّه علی یقینٍ ...»

فقیل: إنّ الجمله المذکوره إخباریّه فی معنی الطلب. أی: إن لم یستیقن من نومه یجب علیه العمل علی الیقین السّابق.

وقیل: إنّ الجمله المذکوره بیان لإعتبار الیقین السّابق، أی: إن الشارع یخبر عن إعتباره للیقین السّابق بالوضوء فی ظرف الشک بالنوم.

وقیل: إنّ الجمله المذکوره خبریهٌ حقیقیّهً، فهو یخبر عن أنّ المتیقّن سابقاً بالوضوء متیقّنٌ به إن شک فی بقائه.

وقیل: إنّ الجمله «وإلّا» شرطیّه، لکنّ جزائها لیس جمله «فإنّه علی یقین» بل إنّ هذه الجمله تمهید للجزاء، والجزاء هو «ولا یتفض الیقین بالشک».

وقال الشیخ وصاحب الکفایه:(۱) الجمله «وإلّا» شرطیّه، أی: وإن لم یستیقن أنّه قد نام، لکنّ «فإنّه علی یقین» لیس هو الجزاء ــ لعدم وجود الترتّب بین هذه الجمله وجمله الشرط، مع أنّ الترتّب ضروری، مثل: إن جاءک زید فأکرمه، حیث ترتّب الإکرام علی المجیء. ولیس هذا الترتّب موجوداً بین الجملتین، لأن الیقین بالوضوء غیر مترتّب علی عدم الیقین بالنوم، لأن الیقین بالوضوء موجود سواء یتیقّن بالنوم أو لا ــ بل الجزاء جمله محذوفه تقدیرها: لا یجب علیه الوضوء.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۵۶، کفایه الأُصول: ۳۸۹.

والمعنى على هـذا: وإن لم يستيقن أنّه قـد نـام فلاـ يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين من وضوئه. فكانت جمله: «فإنّه على يقين» علّهً لعدم وجوب الوضوء، وقد قامت هذه الجمله مقام جزاء الشرط.

ونظائر هذا فى القرآن والإستعمالات الفصيحه كثيره، كقوله تعالى «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّه َغَنِيٌّ عَنِ الْعالَمينَ » ومن الواضح إنّ غنى اللّه عن العـالمين لاـ يرتبـط بـالكفر، فسواء كفر أحدٌ أو لم يكفر، فإنّ اللّه غنى عن العالمين. فليس «فَإِنَّ اللّه َغَنِيٌّ عَنِ الْعالَمينَ » جزاءً للشرط وإن ورد عليه «الفاء»، بل الجزاء محذوف.

هذا تمام الكلام فى بيان المحتملات.

بيان دلاله الصّحيحه

وما ذكراه هو الأقرب، والصّحيحه دالّه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً، وقد اختار السيّد الخوئى هذا الرأى.(١) وأشكل على رأى أُستاذيه الميرزا والإصفهانى قدّس اللّه سرّهم.

ولو لم يتم النظر المذكور، فإنّ دلاله الصّحيحه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً تامّه، لأُمور عديدهٍ موجودهٍ فيها:

منها:

إنّ هذه القضيّه وارده فى غير الوضوء أيضاً، كالشك فى عدد الركعات وغيره ممّا سيأتى. فالكبرى عدم نقض اليقين بالشك غير مختصّه بالوضوء.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١۶.

ومنها:

التأکيد الموجود فی الصّحيحه: «لا، حتّی يستيقن أنّه قد نام» «حتّی يجیء من ذلک أمر بيّن» و«إلّا فإنّه علی يقين» و«ولا ينقض اليقين بالشک» و«بل ينقضه بيقين آخر» کلّ ذلک لإفاده قاعده کليّه.

ومنها:

إسناد کلمه (النقض)، فإن مفهومها کلّ أمر مبرم محکم قوی. فالصّحيحه أفادت أنّ المهمّ هو (اليقين)، سواء کان المتيقَّن هو الوضوء أو غيره من عداله زيدٍ أو نجاسه ثوبٍ أو حرمه ماءٍ أو صحّه عملٍ ... وهکذا.

ومنها:

التأکيد بکلمه «أبداً».

ومنها:

إعتماد الإمام فی الصّحيحه علی أمرٍ إرتکازی هو: أنّ الإنسان إذا تيقَّن بشیء لا يرفع اليد عنه بمجرّد الشک فيه.

إشکال علی الصّحيحه

وذکر المحقّق الإصفهانی(۱) إشکالاً علی الإستدلال بالصّحيحه حاصله: إنّه إن کانت مسبوقهً بالنکره سقط ظهورها فی إفاده معنی الجنس وحملت علی العهد، کما فی قوله تعالی: «إِنّا أَرْسَلْنا إِلَيْکُمْ رَسُولاً شاهِدًا عَلَيْکُمْ کَما أَرْسَلْنا إِلی

۱- ۱. نهايه الدرايه ۵ / ۴۳.

فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْناهُ أَخْذاً وَبِيلاً ».(۱) وعليه، فإنّ اللاّم فى «لا ينقض اليقين بالشک» تکون للعهد، مشيرهً إلى قوله عليه السّلام قبل ذلک: «فإنّه على يقين من وضوئه» لکون «على يقين» نکرهً، وحيث أنّ المتعلَّق لليقين هو الوضوء، فلا محاله يکون قوله: «لا ينقض اليقين بالشک» مختصّاً بالوضوء، فتسقط الصّحيحه عن الدلاله على حجّيّه الإستصحاب مطلقاً.

الجواب

ويمکن الجواب عن هذا الإشکال بملاحظه المناسبات وجميع ما يحتفُّ بالروايه من القرائن والخصوصيّات، کما هو مقتضى القاعده فى الإستظهار من النصوص وسائر الأقوال، بأن يقال:

إنّه وإن کان الأصل فى القيود هو الإحترازيّه، فيقتضى تقييد «اليقين» بـ«الوضوء»، ولکنّ مورد ذلک هو ما إذا لم يکن الموضوع من المفاهيم الإضافيّه، کما لو قال: أکرم العالم العادل، لعدم کون العداله من المفاهيم ذات التعلّق، وأمّا فى «اليقين» وأمثاله، حيث أنّ المفهوم متقوّم بالغير، فإنّ الأصل فى قيديّه الغير له يسقط، بل يصير الکلام ظاهراً فى أنّ «اليقين» هو تمام الموضوع، وإنّما ذکر «الوضوء» معه لاحتياجه إلى المتعلَّق ولکون الوضوء هو مورد السؤال والجواب.

وبما ذکرنا يظهر أنّ اللاّم فى «اليقين» للجنس لا للعهد، بخلافها فى الآيه المبارکه، فالقياس مع الفارق.

۱- ۱. سوره المزمّل، الآيه ۱۵ _ ۱۶.

وقد يشكل: بأن إستدلال الإمام عليه السّلام فى الصّحيحه ينافى القاعده الثابته: قاعده الشكّ السّببى والمسبّبى، حيث تقرّر أنّه إذا كان هناك أمران بينهما سببيّه ومسببيّه، وأمكن إجراء الأصل فى طرف السّبب، فإنّه يجرى، ومع جريانه فيه لا يبقى الشك وهو الموضوع المسبّب. ومثاله المعروف ما إذا غسل الثوب بماءٍ مشكوك الطهاره، فإنّه يقع الشك فى طهاره الثوب، ومع جريان الأصل فى طرف الماء لا يبقى الشك فى طرف الثوب.

وفى مورد الصّحيحه: الشك فى بقاء الوضوء مسبَّب عن الشك فى تحقّق النوم، ومقتضى القاعده المزبوره هو التمسک بأصاله عدم النوم، فلا يبقى الشك بالنسبه إلى الوضوء.

لكنّ الإمام عليه السّلام تمسّك بالإستصحاب فى طرف المسبّب وقال: «وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وجوه الجواب والنظر فيها:

وقد ذكر للجواب عن هذا الإشكال وجوه:

١ ـ إنّ الإمام عليه السّلام قد أجرى الإستصحاب فى الوضوء كنايةً عن جريانه فى عدم النوم، من باب ذكر اللاّزم وإراده الملزوم، ولهذا نظائر كثيره فى الإستعمالات الفصيحه.

وفيه:

إن هذا مجاز، يحتاج إلى القرينه، وهى مفقوده، وأصاله الظهور تدفع هذا الإحتمال.

۲ ـ إنّ أساس القاعده فی السّبب والمسبَّب أن یکون أحد المستصحبین موضوعاً والآخر حکماً، فهناک یکون الأصل السّببی حاکماً علی المسبَّبی. وهذا الأساس مفقود فیما نحن فیه، بل النسبه هنا نسبه أحد الضدّین إلی وجود الآخر. وذلک:

لأنّ تحقّق النوم یضادّ بقاء الطهاره، والطهاره من الحدث ضدّ النوم، وعدم أحد الضدّین من اللّوازم العقلیّه لوجود الضدّ الآخر، لا من الأسباب الشرعیّه، ومن المعلوم أنّ الإستصحاب غیر جارٍ فی اللّوازم العقلیّه.

وبعباره أُخری: السرّ فی عدم إجراء الإمام الإستصحاب فی عدم النوم هو عدم وجود السّببیّه الشرعیه بین النوم وبقاء الوضوء، بل بینهما ملازمه عقلیّه، لأن عدم أحد الضدین یلازم وجود الضدّ الآخر عقلاً.

هذا، وقد تقرّر فی بحث الضدّ بطلان مقدمیّه عدم الضدّین لوجود الضدّ الآخر.

ولو سلّمنا، فإنّ الأساس فی الإستصحاب السّببی والمسبّبی أن تکون مقدمیّه أحدهما للآخر مقدمیّةً شرعیّه، کمثال الماء والثوب المغسول به، فیکون الأصل فی طرف السّبب حاکماً علی الأصل فی طرف المسبّب.

والحاصل: إنّه لا سببیّه ومسببیّه بین عدم النوم وبقاء الوضوء.

وعلی فرض وجودها، هی عقلیّه لا شرعیّه.

وفیه:

إنّ العقل هو الحاکم بکون السّببیّه عقلیّه فی مواردها، والشرع هو الحاکم بکونها شرعیّةً فی مواردها.

ص: ۶۰

إنّ كون الشىء مسبّباً أى معلولاً للشىء الآخر _ سواء فى السّببيّه الشرعيّه والعقليّه _ يتوقّف على توفّر ثلاثه أمور: المقتضى والشرط وعدم المانع. فلو فقد أحدها لم تتحقّق المعلوليّه والمسبّبيّه، كما هو الحال فى القضايا التكوينيّه، كالنار وإحراقها للحطب.

ولمّا كان المطلب فيما نحن فيه _ وهو الحدث والطهاره من الحدث _ شرعيّاً، لعدم دخاله العقل فى مثل هذا المطلب، فلابدّ من الرجوع إلى الأدلّه الشرعيّه للتعرّف على أنّ (المقتضى) للطهاره ما هو؟ و(الشرط) لتحقّق ذلك ما هو؟ وما هو (المانع) عن تحقّق الحدث؟

فالطهاره من الحَدَث أمر مسبّبٌ معلولٌ، والمانع عنها فى الصّحيحه هو النوم، فكان عدم النوم من أجزاء السّبب لبقاء الطهاره، وقد عرفت أنّ السّببيّه هذه شرعيّه لا عقليّه.

٣ _ إنّ السّبب فى إجراء الإستصحاب فى طرف (الوضوء) هو عدم جريانه فى طرف (النوم)، لأنّ الشبهه فى النوم (مفهوميّه) والإستصحاب غير جارٍ فى الشبهات المفهوميّه.

توضيحه:

إنّ هذا الوجه يتكوّن من صغرى وكبرى.

أمّا الكبرى، فالأُصوليّون فيها على قولين.

ووجه عدم الجريان هو أنّ المفهوم ليس موضوعاً لحكمٍ من الأحكام الشرعيّه، والإستصحاب إنّما يجرى فى الأحكام وموضوعات الأحكام الشرعيّه،

ولـذا لاـ يجرى الإستصحاب فى (الغروب) إذا شُـكّ فى تحقّقه بـأنْ يقال: الأصل عـدم الغروب، لأنّ الآثار لا تترتّب على مفهوم الغروب وإنّما تترتّب على واقع الغروب ومصـداقه، وأمره يـدور بين الوجود والعـدم، فقبل إسـتتار القرص لا شكّ، وبعـد إسـتتار القرص لا شك، وزوال الحمره لا شكّ فى عدم تحقّقه.

وأمّـا الصّـغرى، فلأـن سؤال زراره هو: هـل فى هـذه الحاله «يحرّك شـيء فى جنبه» يصـدق عنوان النوم أو لا؟ فالشـبهه مفهوميّه كمثال الغروب، والإستصحاب غير جارٍ فيها.

وفيه:

أوّلاًـ: ليس السؤال من قبيـل الشـبهه المفهوميّه، بـل هو من قبيـل الشـبهه الموضوعيّه، لأن ظاهر الروايه أنّ السؤال عن تحقّق النوم وعدم تحقّقه لمن «حرّك فى جنبه شيء»، وليس عن مفهوم النوم.

وثانياً: لو كانت الشـبهه مفهوميّهً، كان على الإمام عليه السّـلام بيانها، لرجوع الأمر إلى الحكم الشـرعى، وعدم جوابه عليه السّـلام وتمسّكه باستصحاب الطهاره يكشف عن عدم كون الشبهه مفهوميّهً.

۴ _ إنّ حكـومه الأصـل السّـببى على الأصـل المسـبّبى إنّمـا هى حيث يكـون الأصـلان متخـالفين، كمـا فى مثـال المـاء والثوب المغسول به، أمّا إذا كانا متوافقين من حيث الأثر، فلا حكومه، وما نحن فيه من قبيل الثانى.

وفيه:

إن معنى الحكومه هو إزاله أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر أو إيجاده

الموضوع للدليل الآخر بالتعبّد الشرعی، کما فی مثل «الطواف بالبیت صلاه»،(۱) حیث یوجد الموضوع شرعاً، وکما فی «لا ربا بین الولد والوالد»،(۲) حیث یزیل الموضوع شرعاً.

وفیما نحن فیه: الشکّ هو موضوع الإستصحاب، فإذا جری الإستصحاب بالصّحیحه فی طرف السّبب، ارتفع الشک ـ وهو الموضوع ـ فی طرف المسبّب بالتعبّد الشرعی، وإذا ارتفع الموضوع ارتفع الحکم بالضروره ... وعلی هذا، فإنّه بجریان الإستصحاب فی طرف عدم النوم، لم یبق الشکّ فی بقاء الطهاره، وهذه هی الحکومه، سواء کان الأصلان متوافقین أو متخالفین.

التحقیق

والحق فی الجواب عن الإشکال ما أفاده شیخنا دام بقاه، وهو: إنّ للحکومه ـ فی مورد الأصل الحاکم والمحکوم ـ أثرین، أحدهما علمی والآخر عملی.

أمّا العلمی، فقد ذکرنا أنّ مقتضی القاعده إجراء الأصل فی طرف الحاکم دون المحکوم، کما لو کانت الحاله السّابقه فی الشیء هی الطهاره، فإنّ الفقیه یفتی بالطهاره استناداً إلی الإستصحاب ولا یتمسّک للطهاره بقاعده الطهاره وإن کانت النتیجه واحدهً، لأنّ الإستصحاب حاکم علیها ولا یبقی الشک.

وأمّا العملی، فإن کان الأصلان متخالفین، فلابدّ من إجراء الأصل الحاکم،

۱- ۱. مستدرک الوسائل ۹ / ۴۱۰.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۱۸ / ۱۳۵، الباب ۷ من أبواب الربا، رقم ۱.

كمـا فى مثـال الماء والثوب، وأمّا إن كانا متوافقين، فلا يلزم ذلك، لوحـده الأثر عملاً وعـدم لزوم أى محـذورٍ. ويشـهد بـذلك تمسّک الإمام عليه السّـلام ـ فى موثّقه مسعده بن صـدقه ـ(۱) بقاعـده (الحـلّ)، مع كون المورد هو الثوب يشـترى من السوق «لعلّه سـرقهٌ أو خيانه»، فإنّ (قاعـده اليـد) تجرى فيه وهى مقدّمه على (قاعده الحلّ). وكما فى المرأه يريد زواجها ويحتمل كونها أُختاً له، فإنّ الأصل هو (إستصحاب) عدم وجود النسب بينهما أزلاً. ولكنّ الإمام تمسّک بقاعده (الحلّ).

فالحق فى الجواب: أنّ الإمام قد أجرى الإستصحاب فى طرف المسبّب، لوحده الأثر عملاً.

الصّحيحه الثانيه

اشاره

قال زراره:

قلت له: أصـاب ثوبى دم رعـاف أو غيره أو شـىء من المنى، فعلّمت أثره إلى أن أصـيب له الماء، فحضـرت الصّـلاه ونسـيت أن بثوبى شيئاً، وصلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلک؟

قال عليه السّلام: تعيد الصّلاه وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه، فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال: تغسله وتعيد.

ص: ۶۴

۱- ۱. وسائل الشيعه: ۱۷ / ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الرقم ۴.

قلت: وإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلک، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلّيت فيه فرأيت فيه؟

قال عليه السّلام: تغسله ولا تعيد الصّلاه.

قلت: لم ذلک؟

قال عليه السّلام: لأنّک كنت على يقين من طهارتک فشككت، فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک أبداً.

قلت: فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟

قال عليه السّلام: تغسل من ثوبک الناحيه التى ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتک.

قلت: فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن أنظر فيه؟

قال عليه السّلام: لا، ولكنّک إنّما تريد أن تذهب الشک الذى وقع فى نفسک.

قلت: إن رأيته فى ثوبى وأنا فى الصّلاه؟

قال عليه السّلام: تنقض الصّلاه وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشک ثمّ رأيته رطباً، قطعت الصّلاه وغسلته، ثمّ بنيت على الصّلاه، لأنّک لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليک، فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک.

البحث فى جهات ثلاث:

ويقع الكلام فى هذه الروايه فى السند وفقه الحديث ومورد الإستدلال:

السند

أمّا السـند، فهذه الروايه رواها الشـيخ الصدوق فى العلل والشـيخ الطوسى فى التهذيب، وهى فى الوسائل فى الباب ۴۱ من أبواب النجاسات(۱) عن الشـيخ مضـمره، ولكنّ روايه الصّدوق مسـنده إلى أبيجعفر عليه السّلام، وسندها صحيح، لأن إبراهيم بن هاشم عندنا ثقه.

وأمّا إسناد الشيخ فى الفهرست، فصحيحٌ بلا إشكال.

وبعد، فإنّ زراره لا يروى عن غير الإمام، فإضماره بحكم الإسناد.

المتن

ففى الصّحيحه ست أو سبع مسائل كما لا يخفى، فقد سأل:

أوّلاً: عن حكم نسيان نجاسه الثوب عند الصّلاه بعد العلم بالنجاسه. فأجاب عليه السّلام بوجوب إعاده الصّلاه.

ثانيـاً: عن حكم العلم الإجماليبإصـابه النجـاسه للثوب. فأجـاب بوجوب الإعـاده كـذلك. كما هو مقتضـى قاعـده العلم الإجمالى المنجز.

ثالثاً: عن حكم ما إذا ظنّ بإصابه النجاسه للثوب، ففحص عنها فلم يجـدها وصـلّى ثمّ رآها بعد الصّـلاه. (قالوا) يحتمل أن يكون ظنّه بعد الفحص زائلاً بل يكون متيقّناً بالعدم. ويحتمل أن يبقى على حاله أو يتبدّل إلى الشك.

وقد أجاب عليه السّلام بوجوب الغَسل وعدم لزوم إعاده الصّلاه، على كلا التقديرين.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۳ / ۴۷۷.

ثمّ إنّ الإمام ذكر وجه عدم الإعاده بقوله: «لأنّک کنت علی یقین ...»، وقد دلّ ذلک علی أنّ إحراز الطهاره فی حال الصّلاه کاف فی الصّحه وإن کانت النجاسه موجوده علی الثوب فی الواقع.

رابعاً: عن حکم ما إذا علم بإصابه النجاسه لأحد أطراف الثوب إجمالاً. فأجاب بوجوب غسل جمیع أطراف العلم الإجمالی من الثوب، قائلًا: «تغسل من ثوبک ...».

خامساً: عن حکم الفحص عند إحتمال إصابه النجاسه. فأجاب بعدم وجوب الفحص قائلاً «لا، ولکنّک إنّما ترید ...».

وسادساً: عن حکم ما إذا رأی النجاسه علی ثوبه فی أثناء الصّلاه. فأجاب بالتفصیل حیث قال بوجوب الإعاده فی صوره سبق العلم بالإصابه والشک فی موضعها. وبوجوب الغَسل فی الأثناء فی صوره عدم سبق العلم بذلک. قال: «وإن لم تشک ثمّ رأیته رطباً ...».

موضع الإستدلال

وموضع الإستدلال علی حجّیه الإستصحاب فی هذه الصّحیحه هو:

السؤال الثالث، حیث قال علیه السّلام: «لأنّک کنت علی یقینٍ فی طهارتک ...».

والسؤال السّادس، حیث قال علیه السّلام: «لأنّک لا تدری، لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک».

أمّا جواب الإمام عن السؤال السّادس، فدلالته علی الإستصحاب تامّه بلا کلام.

إنّما الكلام فی الإستدلال بما أفاده فی الجواب عن السؤال الثالث، قال فی الکفایه:

«نعم، دلالته فی المورد الأوّل علی الإستصحاب مبنی علی أن یکون المراد من «الیقین» فی قوله علیه السّلام: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک» الیقین بالطهاره قبل ظن الإصابه کما هو الظاهر. فإنّه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر والفحص بعده، الزائل بالرؤیه بعد الصّلاه، کان مفاده قاعده الیقین، کما لا یخفی».(۱)

أقول:

حاصل کلامه: إن هنا یقینین، أحدهما: الیقین بالطهاره التی کانت قبل إحتمال الإصابه. والثانی: هو الیقین بالطهاره بعد إحتمال الإصابه والفحص عن النجاسه. فإن کان المراد من «الیقین» هو الأوّل، فدلاله الصّحیحه علی الإستصحاب تامّه. وإن کان الثانی، فلا تدل علیه، بل هی دلیل علی قاعده الیقین، لأن یقینه بالطهاره الحاصل بعد الفحص قد زال بعد رؤیه النجاسه بعد الصّلاه، وحینئذٍ، یسری الشک إلی الیقین السّابق، ویظهر عدم تمامیته قبل الصّلاه.

ذکر هذا الإحتمال الثانی فی «الیقین» وإن جعل الأوّل «هو الظاهر».

وتوضیح إندفاع الإحتمال المذکور، وبیان تمامیّه الإستدلال بالصّحیحه علی الإستصحاب هو:

إنّ «قاعده الیقین» هی: ما إذا تیقّن بالشیء فی زمانٍ، وشُکّ فیه فی الزمان اللّاحق، ثمّ سری الشکّ إلی الیقین السّابق وأزاله، کما لو تیقّن بعداله زیدٍ فی یوم الجمعه،

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۹۳.

ثمّ شكّ في يوم السّبت في عدالته واحتمل عدمها في يوم الجمعه أيضاً، فيكون الشكّ سارياً من الزمان اللّاحق إلى الزمان السّابق وموجباً لزواله في ذلك الزمان.

هذا هو قاعده اليقين.

وليس الحال في الصّحيحه هكذا، لأنّ «اليقين» فيها هو اليقين بطهاره الثوب سابقاً، أي قبل الظن بإصابه النجاسه، وأمّا بعد الظن بها، فلا ذكر لليقين أصلاً، أي هو غير متيقّن بعدم الإصابه، فيكون المشكوك فيه هو نفس المتيقَّن سابقاً وهو الطهاره. وهذا هو الإستصحاب.

إشكالٌ في تطبيق الإستصحاب على المورد

إنّما المهمُّ هو الإشكال، بأنّ ضابطه الإستصحاب، أي: اليقين السّابق والشكّ اللاّحق، غير منطبقه على مورد الصّحيحه، لأن «النقض» الموجود فيها «نقضٌ باليقين»، لأنْ المفروض هو العلم بنجاسه الثوب حين الصّلاه، فكيف يكون تعليل الإمام عدم الإعاده بقوله: «لأنّك كنت على يقين ...»؟

وجوه الجواب

الجواب الأوّل

اشاره

ولهم في رفع هذا الإشكال وجوه:

قال في الكفايه:(1) ولا يكاد يمكن التفصّي عن هذا الإشكال إلاّ بأن يقال:

إنّ الشرط في الصّلاه فعلاً حين الإلتفات إلى الطهاره هو إحرازها _ ولو

1- 1. كفايه الأُصول: 393 _ 394.

بأصلٍ أو قاعده _ لا نفسها، فيكون قضيّه إستصحاب الطهاره حال الصّلاه عدم إعادتها، ولو انكشف وقوعها فى النجاسه بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجّيه الإستصحاب حالها، كما لا يخفى.

أقول:

وحاصله: ضروره التوسعه فى شرط الصّلاه من (الطهاره) نفسها، إلى (إحراز الطهاره). فكان دخوله فى الصّلاه بالإستصحاب، وهو أصل محرز، أو قاعده الطهاره.

وبعباره أُخرى: إنّ الإشكال مبنيٌّ على أن يكون شرط الثوب فى الصّلاه خصوص الطهاره، أمّا مع كون الشرط إحراز الطهاره، فالإشكال مرتفع.

والدليل على التوسعه المذكوره وأن يكون الشرط كذلك، هو نفس هذه الصّحيحه ونسبتها إلى ما دلّ على إعتبار الطهاره فى الصّلاه، فكان الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيّه والتعبديّه.

يقول: أنْ لا طريق لحلّ الإشكال إلاّ ما ذكره.

لكنّه وقع فى إشكالٍ آخر هو: إنّ «إحراز الطهاره» ليس من الأحكام الشرعيّه ولا من موضوعات الأحكام الشرعيّه، والإستصحاب لا يجرى فى غيرهما. فأجاب بقوله:

إنّ الطهاره وإنْ لم تكن شرطاً فعلاً، إلاّ أنّها غير منعزله عن الشرطيّه رأساً، بل هى شرط واقعى إقتضائى، كما هو قضيّه التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب. هذا، مع كفايه كونها من قيود الشرط، حيث أنّه كان إحرازها

ـــ بخصوصها لا غيرها ـــ شرطاً.

وحاصل كلامه: الجواب عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ الشرط تارةً فعلى وأُخرى إقتضائى، وإنّما لا يجرى الإستصحاب فى الطهاره إن لم تكن شرطاً ـــ لا فعليّاً ولا إقتضائيّاً ـــ . وأمّا إذا كان لها حظّ من الشرطيّه، ولو إقتضاءً، جرى فيها الإستصحاب، ومقتضى الجمع والتوفيق هو كون الطهاره شرطاً إقتضائيّاً، فأصبحت مجعولاً شرعيّاً يجرى فيها دليل الإستصحاب.

الثانى: إنّه لمّا كان إحراز الطهاره ـــ لا نفسها ـــ شرطاً، كانت الطهاره من قيود الشرط، لأن «الإحراز» من المفاهيم الإضافيّه، فإذا تعلّق بـ«الطهاره» أصبحت الطهاره من قيود الموضوع الشرعى، وهذا كاف لجريان الإستصحاب.

ثمّ أورد على نفسه الإشكال: سلّمنا ذلك، لكنّ قضيّته أن يكون علّه عدم الإعاده حينئذٍ ـــ بعد إنكشاف وقوع الصّلاه فى النجاسه ـــ هو إحراز الطهاره حالها باستصحابها، لا الطهاره المحرزه بالإستصحاب. مع أنّ قضيّه التعليل أن يكون العلّه له هى نفسها لا إحرازها، ضروره أن نتيجه قوله «لأنّك كنت على يقين ...» أنّه على الطهاره لا أنّه مستصحبها كما لا يخفى.

فأجاب بوجهين:

أحدهما قوله: نعم، ولكنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل إنكشاف الحال، لنكته التنبيه على حجّيه الإستصحاب وأنّه كان هناك استصحابٌ.

والثانى قوله: مع وضوح إستلزام ذلك لأنْ يكون المجدى بعد الإنكشاف هو ذاك الإستصحاب لا الطهاره، وإلاّ لما كانت الإعاده نقضاً. كما عرفت فى الإشكال.

ص: ٧١

هذا تمام كلام صاحب الكفايه فى هذا المقام.

الإشكال على الكفايه

وقد أورد على جوابه عن الإشكال بوجوه:

۱ ــ إنّ السّؤال كان «فإنْ ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلّيت، فرأيت فيه. قال عليه السّلام: تغسله ولا تعيد الصّلاه. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت ...».

فسؤال زراره عن السّبب فى التفكيك بين الغَسل والإعاده ــ بخلاف السّؤالين السّابقين حيث أمر فيهما بالغسل والإعاده كليهما ــ وذلك، لأنّه إذا كان الثوب نجساً يجب غسله، فقد وقعت الصّلاه فى الثوب النجس، فهى فاقده للطهاره التى هى شرط أو واجده للنجاسه التى هى المانع ــ على القولين ــ . فلماذا لا تعاد؟

لكنّ الجواب المذكور لا يرتبط بالسّؤال عن السّبب للتفكيك بين الغسل والإعاده، وإنّما يرتبط بما إذا كان السؤال عن السّبب المجوّز للدخول فى الصّلاه، لأنّه كان حين الدخول فيها على يقين من طهارته السّابقه، وهو شاكّ فى بقائها، ولا ينقض اليقين بالشك.

فالإشكال باقٍ ولا يندفع بما ذكره.

۲ ــ إن ما ذكره فى جواب السؤال الأوّل ــ من أنّ «إحراز الطهاره» ليس بحكمٍ ولا هو موضوع لحكمٍ، فكيف يستصحب؟ ــ بأنّ الطهاره شرط إقتضائى، لا يرفع المشكله. وتوضيح ذلك:

إن المحقّق الخراسانی یری للحکم مراتب أربع هی:

۱ ــ مرتبه الإقتضاء

۲ ــ مرتبه الإنشاء

۳ ــ مرتبه الفعلیّه

۴ ــ مرتبه التنجّز.

وعلی أساس هـذا المبنی، تکون مرحله الإقتضاء هی مرحله الملاکات من المصالح والمفاسد، فلا تکون مرحله الإقتضاء بوحدها منشأً للحکم، بل لابدّ للحکم من وجود المقتضی وعدم المانع.

وعلیه، فالطهاره إذا کانت إقتضائیّه، فإنّ جمیع قیود الحکم ــ من الشرائط وعدم المانع ــ غیر متحقّقه، حتّی یتحقّق الحکم، وتحقّقه بدونها محال.

وبعباره أُخری: إقتضاء الحکم شیء وتحقّق الحکم شیء آخر، والأثر یترتّب علی الحکم لا علی إقتضاء الحکم، والإستصحاب إنّما یجری فیما له الأثر لا فیما لا أثر له.

فعلی مبنی الکفایه: تکون الطهاره فی ظرف الشکّ فی مرتبه الإقتضاء ــ أی مرتبه الملاکات ــ ، وإنّما یشترط إحراز الطهاره فی مرتبه الفعلیّه، فأرکان الإستصحاب غیر متوفّره.

۳ ــ وإنّ ما ذکره فی الجواب الثانی عن السّؤال الأوّل ــ وهو قوله: هـذا مع کفایه ... ــ غیر صحیح. لأن «الإحراز» من الصّفات النفسانیّه الإضافیّه، کالشوق والحبّ والبغض، فکانت الطهاره مقدّمه للإحراز. لکن لمّا کان الإحراز أمراً

نفسانيّاً، فلابدّ من أن تكون الطهاره المقوّمه له نفسانيّه لا خارجيّه، لأنّ الأمور النفسانيّه لا تتعلّق بالأمور الخارجيّه، وإلّا يلزم أن يكون الخارجی نفسيّاً أو النفسی خارجيّاً. وكلاهما محال.

لكنّ شرط الصّلاه هو الطهاره الخارجيّه، وهی التی يترتّب عليها الأثر الشرعی، لا الطهاره الذهنيّه.

وهذا الإشكال من المحقّق الإصفهانی.

الجواب الثانی

وهو فی الكفايه أيضاً مع نقده حيث قال:

ثمّ إنّه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء كما قيل، ضروره أنّ العلّه عليه إنّما هو إقتضاء ذاک الخطاب الظاهری حال الصّلاه للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعاده كما لا يخفی.

(قال): اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظه ضميمه إقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء. بتقريب: أن الإعاده لو قيل بوجوبها كانت موجبه لنقض اليقين بالشک فی الطهاره قبل الإنكشاف وعدم حرمته شرعاً، وإلّا للزم عدم اقتضاء ذاک الأمر له كما لا يخفی، مع إقتضائه شرعاً أو عقلاً. فتأمّل.(١)

حاصله: إن التعليل هو «لأنّک كنت على يقينٍ من طهارتک فشككت ...»، وليس فيه أی إشاره إلی إجزاء الأمر الظاهری عن الأمر الواقعی. إنّ التعليل لعدم

١- ١. كفايه الأُصول: ٣٩٥.

الإعـاده هـو «الإستصـحاب»، وهـو أمر ظـاهری، لكـنّ الكـبری وهی: «إجزاء الأـمر الظـاهری عـن الأـمر الـواقعی» لاـ علاـقه لها بالإستصحاب.

وقـد أوضـح وجه التأمّل بقوله: وجه التأمّل: إن إقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء ليس بـذاک الوضوح کی يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعاده.

الجواب الثالث

اشاره

وهو من الميرزا النائينی.

فقد تكلّم علی هذا الإشكال(۱) بالتفصيل، وهذا محصّل كلامه:

إنّ من الأخبار ما يدلّ علی أنّ الصّـلاه فی الثوب الذی علم بنجاسته باطله وإن كانت عن نسيان. ومن الأخبار ما يدلّ أنّه لو صلّی فی النجاسه عن غفلهٍ عنها، كانت صلاته صحيحهً، سواء كانت الطهاره شرطاً أو النجاسه مانعاً.

وحاصل ذلک: دوران الصّحه والبطلان مدار العلم.

لكنّ العلم يؤخـذ فی الموضوع، تـارهً: بمـا أنّه صـفه خـاصّه، وفی هـذه الصّوره لاـ يقوم شـیء مقـام العلم. وأُخری: بما أنّه محرزٌ للواقع، وفی هـذه الصّوره تقوم الأمـاره كخبر الواحـد والأصل كالإستصـحاب ـ لكونه أصـلًا محرزاً ـ مقام العلم. وثالثه: بما أنّه منجّز ومعذّر. وفی هذه الصّوره تقوم الأمارات والأُصول المحرزه وغير المحرزه مقام العلم.

وفی مسأله لباس المصلّی، تفيد النصوص إعتبار العلم، أی أنّ الشرط هو العلم

۱- ۱. فوائد الأُصول ۵ / ۳۴۱.

بالطهاره أو المانع هو العلم بالنجاسه، لكنّ هذا العلم قد أخذ بما هو منجّز أو معذّر، وعليه، فإنّ الإستصحاب يقوم مقامه، وحينئذٍ، يتم تطبيق الإستصحاب على المورد.

فكأن الإمام لمّا قال «لأنّك كنت على يقينٍ ...» ذكر العلّه لعدم الإعاده، وذلك: كون هذه الصّلاه واجدةً للشرط أو فاقده للمانع ــ على المسلكين ــ ببركه الإستصحاب.

الإشكال على الميرزا

إنّه لا يخلو حال «العلم بطهاره اللباس والبدن» من أحد ثلاثه حالات: إمّا هو طريقٌ محض، وإمّا هو الموضوع، وإمّا هو جزء الموضوع ــ ولا شيء رابع ــ.

فإن كان العلم بالطهاره طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالأمارات والأُصول المحرزه تقوم مقامه بلا كلام، لكنّ العلم ليس إلّا كاشفاً، والشرط هو الطهاره ــ أو النجاسه هي المانع ــ ولمّا ينكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، يظهر فقدها للشرط أو وجدانها للمانع، وتكون الصّلاه باطله ويجب إعادتها.

وإن كان للعلم بالطهاره موضوعيّه، فإن كان جزء الموضوع، كان الجزء الآخر هو الطهاره ــ أو عدم النجاسه ــ. ولمّا إنكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، وجب إعادتها.

وإن كان العلم تمام الموضوع للحكم بصحّه الصّلاه، فلا أثر لاستصحاب الطهاره، لعدم الموضوعيّه لها.

لكنّ الإمام عليه السّلام حكم بالصّحه إستناداً إلى الإستصحاب.

فظهر سقوط هذا الوجه.

ولا يخفى: أن «اليقين» في «لا تنقض اليقين بالشك» موضوعٌ وركنٌ للإستصحاب، وهو في نفس الوقت طريقٌ إلى المستصحب ــ كعداله زيد مثلاً ــ

وليس تمام الموضوع بالنسبه إليه.

الجواب الرابع

وأجاب السيّد الخوئی(۱) عن الإشكال ــ بعد الإيراد على كلام الكفايه والميرزا ــ بما ملخّصه: إن فی الصّحيحه ثلاثه صور مفروضه:

الصّوره الأُولی: ما إذا كان عالماً بالنجاسه تفصيلاً، وقد حكم فيها الإمام عليه السّلام بالإعاده.

والصّوره الثانيه: ما إذا كان عالماً بالنجاسه إجمالاً، وقد حكم فيها بالإعاده كذلك.

ومن الواضح عدم جريان الإستصحاب مع وجود العلم تفصيلاً أو إجمالاً.

أمّا فی الصّوره الثالثه، فلم يفرض العلم بالنجاسه، وفيها لم يحكم الإمام بالإعاده، واستدل لذلك بوجود الحكم الظاهری قائلاً «لأنّك كنت على يقين ...». فهذه صغرى المسأله، والكبرى هی إجزاء الأمر الظاهری بالإستصحاب عن الأمر الواقعی، وقد كان مفروغاً عنه عند زراره.

وهذا هو الوجه للحكم بعدم الإعاده.

وفيه:

إنّ هذا الإستدلال موقوف على كون الكبرى مفروغاً عنها عند زراره، لأنّها غير مقبوله إلّا فی الطهاره، ولا طريق لنا لإثبات أن زراره كان عالماً بهذه الكبرى فی باب الطهاره.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۶۸.

الجواب الخامس

ما أفاده المحقّق العراقی،(۱) فإنّه ذکر بأنّ الإشکال مبنی علی أنّ النجاسه المرئیّه بعد الصّلاه هی النجاسه المعلومه قبلها، فإن مقتضی القاعده حینئذٍ عدم جریان الإستصحاب، لانتقاض الیقین بالیقین.

أمّا مع إحتمال أن لا تکون نفس النجاسه المعلومه سابقاً، فالإستصحاب تام والإشکال مندفع.

ووجه هذا الإحتمال هو: إن زراره قال فی السؤال المتقدّم: «فوجدته»، وهذا ظاهر فی وجدان نفس النجاسه السّابقه، أمّا فی هذا السؤال فیقول: «رأیت»، فقد تغیّر التعبیر، وهذا یوجب الشک فی کون ما رآه نفس ما تیقّن به سابقاً، وإذا حدث الشک تمّت أرکان الإستصحاب.

ثمّ أشکل علی نفسه: إن ظاهر قول زراره «ولم ذلک» هو التعجّب من تغیّر الحکم، حیث حکم فی السؤال السّابق بالإعاده، وفی هذا السّؤال بعدمها، وتعجّب زراره یکشف عن وحده الموضوع فی السؤالین وإلّا لما تعجّب.

وأجاب: بأنّ زراره لم یکن متعجّباً، واختلاف تعبیره فی السؤالین ــ حیث فی الأوّل جاء بالضمیر «فوجدته» وفی الثانی لا یوجد الضمیر ــ کافٍ لإیجاد الإحتمال بکون النجاسه المرئیّه بعد الصّلاه غیر المتیقّنه قبلها.

أقول:

إنّا إذا دقّقنا النظر فی الأسئله وجدنا الثالث فی نفس موضوع السؤالین

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۴۷.

السّابقين، غير أنّه فى الأوّل عالم تفصيلاً، وفى الثانى عالم إجمالاً، وفى الثالث شاكّ، أى هو شاك فى نفس ما كان عالماً به فى السؤالين، وهو النجاسه المتيقّنه سابقاً.

وكذلك الحال فى السؤال الرابع والخامس ... فلا منشأ للإحتمال الذى طرحه هذا المحقّق.

نعم، فى السؤال الثالث قال: «رأيت» ولم يقل «رأيته» وهذا كثير فى الإستعمالات، خاصّةً بعد وجود الضمير «وجدته» فى السؤال السّابق، فهو قد رأى نفس ما كان وجده فى السؤال السّابق ـ غير أنّه كان هناك عالماً بالنجاسه وهنا شاك ـ . ويشهد بما ذكرنا مجىء الضمير «رأيته» فى السؤال السّادس.

وتلخّص: إن هذا الوجه خلاف ظاهر الصّحيحه.

وبعد:

فإن تمّ شىء من الأجوبه الخمسه فهو، وإلاّ، فإنّ الإستدلال بالصّحيحه لحجّيه الإستصحاب تام، وإن جهلنا كيفيّه إنطباقه على المورد، كما فى الكفايه وغيرها.

الصّحيحه الثالثه

اشاره

عن زراره عن أحدهما: قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز ثنتين؟

قال عليه السّلام: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحه الكتاب ويتشهّد ولا شىء عليه.

ص: ۷۹

وإذا لم يـدر فی ثلاث هو أو فی أربع وقـد أحرز الثلاث، قام فأضاف إلیها أَخری ولا شـیء علیه، ولا ینقض الیقین بالشک، ولا یدخل الشک فی الیقین ولا یخلط أحدهما بالآخر، ولکنّه ینقض الشک بالیقین ... .(۱)

وهذه الروایه صحیحه ومسنده، وفیها «محمد بن إسماعیل النیسابوری» راویه «الفضل بن شاذان» وهو عندنا ثقه.

وموضع الإستدلال قوله علیه السّلام: ولا ینقض الیقین بالشک.

وذلک: لأنّ سبب أمره بالبناء علی عدم الإتیان بالرکعه الرابعه هو کونه متیقّناً بذلک سابقاً وشاکّاً فیه لاحقاً.

إشکالات ذکرها الشیخ

إشکالات ذکرها الشیخ(۲)

وهی ترجع إمّا إلی عدم المقتضی وإمّا إلی وجود المانع.

ما یتعلّق بالمقتضی:

إنّ أمر الإمـام بـأن یؤتی بـالرکعه لاـ یخلو من حـالین، فإمّا هی متّصـله بالثلاث وإمّا هی منفصـله عنها. فإنْ أُتی بها متّصـلهً، دلّت الصّحیحه علی الإستصحاب، لأنّه أصل محرز ــ والأُصول المحرزه تقوم مقام العلم ــ فلو کان عالماً بعـدم مجیء الرکعه الرابعه کان علیه الإتیان بها متّصله، فالإستصحاب یدلّ علی ذلک کذلک.

لکنّ هذا خلاف ضروره المذهب، لأنّها قائمه علی الإتیان بالرکعه

۱- ۱. وسائل الشیعه ۸ / ۲۱۶، الباب ۱۰ من أبواب الخلل فی الصّلاه، رقم ۳.
۲- ۲. فرائد الأُصول ۳ / ۶۲.

المشكوك فيها منفصلةً لا متّصله.

إذنْ، لابدّ من حمل «اليقين» فى الصّحيحه على اليقين بالفراغ والبراءه، لأنّ الإشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقيتيّه، فيأتى بها منفصلةً، فإن كانت الصّلاه ناقصه تمّت وإلاّ كانت الركعه نافلةً، وهذه هى ركعه الإحتياط.

إذن، سقط الإستدلال.

مضافاً إلى أن الفقهاء عامةً إستفادوا من الصّحيحه قاعده اليقين.

ويشهد بذلك: أنّ الإمام عليه السّلام أجاب عن السؤال بالشك فى الركعتين الأولیين بين الإثنين والأربع بالإتيان بالركعتين مع فاتحه الكتاب، أمّا فى السّؤال عن الشك بين الثلاث والأربع، فإنّها إن كانت الركعه متّصلةً لكان مخيّراً بين الفاتحه والتسبيحات، والتخيير لا يجتمع مع الإستصحاب، بل الفاتحه تجتمع مع المنفصله.

مضافاً إلى أنّ فى موثقه عمّار من أخبار باب الشك فى عدد الركعات «إذا شككت فابنِ على اليقين. قال: هذا أصل؟ قال: نعم».(۱) واليقين فيها هو اليقين بالبراءه، والأخبار يفسّر بعضها بعضاً.

ما يتعلّق بالمانع

بعد التنزّل عمّا ذكر، فإنّه إن كانت الصّحيحه تتعلّق بالإستصحاب، وجب الإتيان بالركعه متصلةً، وهذا (أوّلاً) ينافى المشهور من الروايات فى الباب، ويقع التعارض، ولابدّ من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب. (وثانياً) الصّحيحه موافقه للعامّه، فأصاله الجهه فيها غير تامّه.

ص: ۸۱

۱- ۱. وسائل الشيعه ۸ / ۲۱۲، الباب ۸ من أبواب الخلل فى الصّلاه، رقم ۳.

ومقتضی الدقه فی المقام، إرجاع الإشكال إلی مقام المقتضی، فإنّه مع عدم تمامیّه جهه (الجهه) لا مقتضی للصحّه حتّی یقع التعارض والترجیح بالشهره.

الكلام علی الإشكالات

۱ ــ ذكر الشیخ: أنّ أمر الإمام بالإتیان الركعتین بفاتحه الكتاب یشهد بكونهما مفصولتین، وهذا قرینه علی أنّ المراد قاعده الیقین.

وفیه: إنّ التكلیف فی الركعتین الموصولتین هو التخییر، فلعلّ الإمام ذكر أحد فردی التخییر، ولم یكن مراده القراءه بالفاتحه تعییناً.

سلّمنا، لكنّ عدم ذكر الإمام التشهد والتسلیم ظاهر فی كونهما موصولتین، لأنّ الركعه المفصوله إنّما تكون بعد التشهد والتسلیم، وعدم ذكر الإمام ذلك یشهد بكونهما متّصلتین، فیقع التعارض بین ظهور إشتمال الصّدر علی القراءه بالفاتحه، وظهور عدم إشتمال الذیل علی التشهد والتسلیم.

فإن قلنا: لمّا كان المقام مقام العمل، فالقرینه فی الذیل مقدّمه علی القرینه فی الصّدر، فالظهور یستقر علی الركعه الموصوله. وإن لم نقل، فالصّحیحه مجمله.

۲ ــ إستشهد الشیخ بفهم الأصحاب.

وفیه: إنّ الذی إستظهر من الصّحیحه قاعده الیقین فیما نعلم، هو (السیّد المرتضی) وأمّا غیره، فلا علم لنا بآرائهم فی معنی الصّحیحه، فلعلّهم یقولون بدلالتها علی الإستصحاب كما سیأتی.

۳ ــ قال: إن وزان هذه الصّحیحه وزان موثّقه عمّار، فكما أن «الیقین» هناك هو الیقین بالبراءه لا الیقین فی الإستصحاب، كذلك هنا.

وبعباره أَخری: نحمل الصّحيحه على «اليقين» بالبراءه بقرينه موثّقه عمّار.

وفيه:

أوّلًا: لقائل أن يقول: لماذا لا يكون العكس، بأن نرفع اليد عن ظاهر الموثّقه بظاهر الصّحيحه؟

وثانياً: مقتضى القاعده هو النظر فی كلّ روايهٍ على حده. نعم، لو كانت (الموثّقه) متّصلهً (بالصّحيحه) لكان لما ذكر وجه.

۴ _ قال: إن الصّحيحه إن حملت على (اليقين بالبراءه) لكان (أصاله الجهه) محفوظهً. أمّا بناءً على ظهورها فی (الإستصحاب) فلابدّ من حملها على (التقيّه).

وفيه:

إنّ معنى (أصاله الجهه) هو حمل كلام المتكلّم على الجديّه عند الشك، أی: إنّه إذا شككنا هل مراده هو المعنى المستعمل فيه اللّفظ أو غيره؟ فإن الأصل هو إراده المعنى المستعمل فيه، وأنّ الإراده الجديّه لم تتخلّف عن الإراده الإستعماليّه، والدليل على هذا الأصل هو البناء العقلائی.

وعليه، فالحمل على التقيّه _ يعنی عدم إراده المعنى المستعمل فيه جدّاً _ يحتاج إلى القرينه.

أمّا لو كان المعنى المستعمل فيه معلوماً، فتردّد بين معنيين، فلا أصل لتعيين المراد الجدّی فی أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وفيما نحن فيه: لفظ «اليقين» تردّد بين «اليقين» المقصود فی باب (الإستصحاب) و(اليقين) المقصود فی (اليقين بالبراءه). فالمعنى الموضوع له

اللّفظ والمستعمل فيه معلوم، لكنّ المراد الجدّى تردّد بين الأمرين، فما هو الأصل؟ لا يوجد أصل فى المقام، والقضيّه خارجه عن موارد الحمل على التقيّه.

وهذا هو الجواب عمّا ذكره الشيخ.

وأشكل صاحب الكفايه(۱) على المطلب الأخير وهو الحمل على التقيّه بما حاصله:

إنّ المقام من صغريات الإستصحاب، ومقتضى إطلاق دليله وجوب الإتيان بالركعه، إلاّ أنّه يتقيّد بالنصوص الوارده فى أنّ الركعه لابدّ من الإتيان بها منفصلهً، خلافاً للعامّه.

أجاب السيّد الخوئى:(۲) إنّ الصّحيحه إذا كانت محمولهً على الإستصحاب تكون النسبه بينها وبين النصوص نسبه التباين لا الإطلاق والتقييد، فيعود إشكال الشيخ.

توضيح ذلك: إن مفاد (لا ـ تنقض) هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه يقيناً كما تقدّم، فيجب الإتيان بها متّصلهً، لكنّ النصوص صريحه فى وجوب الإتيان بها منفصله، وبين الإتصال والإنفصال تباين.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن ملاك التباين هو: أن يتّصل الخبران المنفصلان أحدهما بالآخر، فإن حصل التنافى بينهما فهما متباينان، وإن أصبح أحدهما قرينهً على الآخر فلا تباين، كما هو الحال فى: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق من العلماء، وإذا لم يكن التنافى فى حال الإتصال فهو غير موجود فى حال الإنفصال بالضروره.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۹۶.
۲- ۲. مصباح الأُصول ۳ / ۷۴.

وهنا لو وصلنا الصّحيحه بنصوص الإحتياط يكون الحاصل: لا تنقض اليقين بالشك، فيجب الإتيان بالركعه المشكوك فيها منفصله عن الركعات الثلاث.

والحاصل: إنّ الصّحيحه تفيد وجوب الإتيان، والنصوص تفيد كيفيّه الإتيان، فهي في الحقيقه شارحه للصّحيحه، لا منافيه لها.

وهذا تمام الكلام على إشكالات الشيخ، وقد ظهر عدم ورود شيء منها.

إشكالان للمحقق العراقى

اشاره

إشكالان للمحقّق العراقى(۱)

الأوّل

إن عدم جريان الإستصحاب في ركعات الصّلاه إنّما هو على القواعد ولو لم يكن لنا أدلّه خاصّه بالبناء على الأكثر في الشكوك الصّحيحه، وذلك بوجوب التشهد والتسليم في الركعه الرابعه، وفي الشك بين الثلاث والأربع يفيد الإستصحاب عدم الإتيان بالرابعه، وبعد الإتيان بركعهٍ أُخرى لا سبيل إلى إثبات كونها هي الرابعه ليقع التشهد والتسليم فيها إلّا البناء على القول بالأصل المثبت.

توضيحه:

إنّ مفاد الإستصحاب هو (ليس التامّه) أي: إنّ الركعه الرابعه لم تتحقّق، لكنّ الأثر مترتّب على مفاد (ليس الناقصه). فالذى أفاد الإستصحاب عدم تحقّق الرابعه، والذى نريده رابعيّه الموجود، لأنّ التشهد والتسليم يكونان في الركعه الرابعه. نعم، اللّازم العقلى لعدم تحقّق الرابعه أن يكون المأتى به هو الرابعه، وهذا أصل مثبت.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۶۰.

الجواب

وقد ردّ عليه السيّد الخوئی(۱) بوجهين:

۱ ــ إنّه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم فی الركعه الرابعه بعنوانه حتّی نحتاج إلی إثبات كون هذه هی الركعه الرابعه ... .

وفيه:

إنّه يوجد الدليل على ذلک، وهو معتبره أبيبصير وفيها: «فإذا جلست فی الرابعه فقل: بسم اللّه وباللّه، الحمد للّه، وخير الأسماء للّه، أشهد أنْ لا إلآه إلّا اللّه وحده لا شريک له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ... .(۲)

فهی صريحه فی وجوب الإتيان بالتشهد والتسليم فی آخر الرابعه.

۲ ــ وعلى تقدير تسليم قيام الدليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم فی الركعه الرابعه، فإنّه لا مانع من جريان الإستصحاب لولا الأخبار الخاصّه.(۳)

أقول:

وهذا الجواب هو الصّحيح. وتوضيحه: لمّا يشک هل هذه هی الثالثه أو الرابعه، يستصحب عدم الإتيان بالرابعه، فيأتی بركعهٍ، فإذا ركع وسجد وجلس، يتيقّن بكونه فی الرابعه فيتشهد ويسلّم.

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۳۱، مصباح الأُصول ۳ / ۷۳.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۶ / ۳۹۳، الباب الثالث من أبواب التشهّد.

۳- ۳. المصدر ۸ / ۲۲۵ ــ ۲۲۶، الباب ۱۵ من أبواب الخلل فی الصّلاه.

الثانى

وأشكل: بأنّ هذا الإستصحاب إستصحابٌ فى الفرد المردّد، وهو غير جارٍ.

توضيحه: إنّ الذى يترتّب عليه الأثر الشرعى هو واقع الركعه الرابعه لا مفهومها ــ لأن الحكم الشرعى لا يترتّب على المفهوم. أى: ليس المفهوم موضوعاً للحكم الشرعى ــ والواقع هنا مردّد، لأن هذه الركعه المشكوك فيها، إمّا هى الثالثه واقعاً، فالرابعه غير متحقّقه واقعاً، وإمّا هى الرابعه، فهى متحقّقه. فالفرد الواقعى مردّد، والإستصحاب غير جارٍ فى الفرد المردّد.

مثلاً: الموضوع للحكم بالإفطار هو غروب الشمس واقعاً، لا مفهوم الغروب، والغروب الواقعى إمّا هو إستتار القرص وإمّا زوال الحمره. فلو إستتر القرص والزوال للحمره غير حاصل وشكّ فى تحقّق الغروب، لم يكن لاستصحاب مفهوم عدم الغروب أثر، فإن أريد إستصحاب الإستتار، فلا شك فيه حتّى يستصحب، وإن أريد إستصحاب زوال الحمره، فلا شك فى عدم زواله.

وفيما نحن فيه: الموضوع المستصحَب هو واقع الركعه الرابعه، فإن كانت الركعه التى هو فيها هى الثالثه، فالرابعه غير متحقّقه يقيناً، وإن كانت هى الرابعه فهى متحقّقه يقيناً.

وفيه:

إنّه لمّا يشكّ فى أنّه أتى بالرابعه أو لا؟ فإنّ نفس هذا الشك يكون موضوعاً للحكم الظاهرى الشرعى بوجوب الإتيان بالركعه، وهذه هى قاعده الإشتغال، لأنّ مجرّد الشك موضوعٌ لهذه القاعده، والمفروض تحقّق الشك، ومع جريانها

لا حاجه إلى الإستصحاب. هذا بالنسبه إلى الحكم الظاهرى.

وأمّا الحكم الواقعى، فالموضوع له «من لم يأت بالركعه واقعاً»، فإنّ تكليفه واقعاً هو الإتيان بها. فإن لم يكن قد أتى بها، كان وجوب الإتيان بها حكماً واقعيّاً، وإن كان قد أتى بها، فلا وجوب واقعاً. وحيث أن ما بيده مردّد بين الثالثه والرابعه، فهو شاك بالوجدان فى أنّه أتى بالرابعه أو لا؟ وفى هذه الحاله يستصحب عدم الإتيان بالرابعه.

نظير ما إذا تنجّس ثوبه يقيناً وتردّدت النجاسه بين البول والدم، فإن غسله مرّةً شك بالوجدان فى زوال النجاسه، لأنّه إن كان دماً فقد زال يقيناً وإن كان بولاً لم يزل يقيناً. وحينئذٍ، يستصحب بقاء النجاسه إتفاقاً.

ولا يقاس المقام بمسأله الشك فى الغروب، لأن المشكوك فيه هناك ليس الخارج، لأن الواقع فى الخارج لا شك فيه، إن كان الإستتار فواقع يقيناً، وإن كان زوال الحمره فغير واقع يقيناً، وموضوع الحكم الشرعى هو أحد الأمرين، وحيث لا شك فلا إستصحاب.

التحقيق

وبعد، فإنّ التحقيق عدم تماميّه الإستدلال بالصّحيحه هذه لحجيّه الإستصحاب، لأن النصوص ثلاثه:

١ ــ إذا شككت فخذ بالأكثر.

٢ ــ إذا شككت فاعمل على الأكثر.

٣ ــ موثّقه عمار: إذا شككت فابنِ على الأكثر.

وعليه، فلو شك بين الثلاث والأربع يبنى على الأربع، وهـذا حكم تعبّـدى، ومقتضـى الإستصـحاب فى الصّـحيحه عدم البناء على الأكثر. وحينئذٍ يلزم التعبّد ــ فى عدم الإتيان بالرابعه ــ بالمتنافيين، فالصّحيحه مجمله.

ولاـ يخفى أنّ المراد من «اليقين» فى «لاـ تنقض اليقين ...» هو اليقين الفعلى، لاـ اليقين الـذى يحصـل فيما بعـد، حتّى يكون دليلاً على اليقين بالبراءه الحاصل بعد الإتيان بركعه الإحتياط، فلولا إشكالنا المذكور، لما كان فى دلاله الصّـحيحه على الإستصـحاب تأمّل، لاندفاع جميع الإيرادات.

الروايه الرابعه: موثّقه إسحاق بن عمّار

اشاره

قال عليه السّلام:

إذا شككت فابنِ على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال: نعم.(۱)

تقريب الإستدلال: إنّ الإمام عليه السّـلام أمر بالبناء على اليقين بالشـىء متى شكّ فيه بعد اليقين فيه. وسؤال إسحاق: هذا أصل؟ إشاره إلى ما ورد عنهم عليهم السّلام فى الخطاب لأصحابهم: إنّما علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع.(۲)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۸ / ۲۱۲، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فى الصّلاه، الرقم ۲.

۲- ۲. المصدر: ۲۷ / ۶۲، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى وما يجوز أن يقضى به، الرقم ۵۲.

فالبناء على اليقين عند الشک أصلٌ من الأصول التی تتفرّع منها الأحكام.

الإشكال عليه

وقد أشكل: بأن من موارد ذلک ما إذا شک هل أتی بالركعه الرابعه أو لا؟ فإن مقتضی البناء على اليقين أن يأتی بالرابعه متّصله. فيرد على الإستدلال بالموثّقه ما ورد على الصّحيحه.

الجواب:

قد ذكرنا أنّ مقتضی الإستصحاب هو الإتيان بالرابعه. أمّا أن تكون متّصله؟ فلا دلاله على ذلک. فالصّحيحه مطلقه ويقيّد إطلاقها بما دلّ على وجوب الإتيان بركعه الإحتياط منفصلةً. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد عرفت سقوط الإستدلال بالصّحيحه، للتناقض بينها وبين النصوص الأُخرى.

وأمّا الموثّقه، فسالمه عمّا ورد على الصّحيحه، لأنّها كانت فی خصوص الشک فی الركعات، والموثّقه أصل عام كما عرفت، فاليقين فيها مطلق والشک مطلق، وإطلاقها فی مسأله الركعات يتقيّد بالنصوص الأُخرى.

والحاصل:

إنّ الموثّقه دليل على الإستصحاب لوجهين:

الأوّل: إطلاقها بالنسبه إلی الشک فی الركعات وغيره.

والثانی: ما تقدّم من أنّ ظاهر عنوان «اليقين» هو اليقين الفعلی، وهذا ظاهر فی الإستصحاب، لأن (اليقين) بالبراءه، ليس فعليّاً، وإنّما يحصل بعد تحقّق

العمل، مثل الإتیان برکعه الإحتیاط عند الشک فی الرکعات.

فدلاله الموثّقه علی الإستصحاب تامّه.

الروایه الخامسه: روایه الخصال

اشاره

قال علیه السّلام:

«من کان علی یقینٍ فشکّ، فلیمض علی یقینه، فإنّ الیقین لا ینقض بالشک»(۱) أو «من کان علی یقین فأصابه شک فلیمض علی یقینه، فإنّ الیقین لا یدفع بالشک».(۲)

والکلام فیها سنداً ودلالهً.

سند الروایه

قال الشیخ: لکنّ سند الروایه ضعیفٌ بالقاسم بن یحیی، لتضعیف العلّامه له فی الخلاصه، وإن ضعف ذلک بعض باستناده إلی تضعیف ابن الضغائری المعروف عدم قدحه. فتأمّل.(۳)

وقال السیّد الخوئی: إنّ الروایه ضعیفه غیر قابله للإستدلال بها، لکون قاسم بن یحیی فی سندها وعدم توثیق أهل الرجال إیّاه، بل ضعّفه العلّامه. وروایه

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱ / ۲۴۶، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الرقم ۶.

۲- ۲. المستدرک ۱ / ۲۲۸.

۳- ۳. فرائد الأُصول ۳ / ۷۱.

الثقات عنه لا يدلّ على التوثيق على ما هو مذكور فی محلّه.(۱)

أقول:

قد وقع الكلام فی آراء العلاّمه فی الرجال من جهات:

۱ ــ كونه من المتأخّرين، فآراؤه حدسيّه.

۲ ــ كونه يقول بأصاله العداله.

۳ ــ إعتماده فی التضعيفات على ابن الغضائری، وهو غير معتمد.

فأجاب شيخنا عن الوجهين الأوّلين فی بحث الفقه، واختار الإعتماد على أقوال العلاّمه. وأمّا الوجه الثالث، فذكر أنّ سبب الإشكال فی تضعيفات ابن الغضائری هو عدم ثبوت نسبه الكتاب إليه، لكنّ النسخه كانت موجودةً عند العلاّمه.

ولكنّ غير واحدٍ من الأعلام كالميرزا والعراقی لم يتعرّضوا للسّند، ممّا يدلّ على قبولهم الرّوايه.

وصاحب الكفايه وإن ضعّف القاسم قال: إنّ ضعف سند الروايه لا يضرّ بالإستدلال بها بعد وقوع مورد الإستدلال منها فی الصّحاح ... .(۲)

وأمّا شيخنا الأُستاذ، فقد أفاد أنّ الشيخ الصّدوق(۳) قد وثّق القاسم بن يحيى، حيث قال فی زياره من زيارات الإمام الحسين عليه السّلام مرويّه بواسطته بأنّها أصحّ الزيارات. وعلى هذا، فإن هذا التوثيق يتقدّم على تضعيف العلاّمه، بعد سلامته من الإشكالين المذكورين.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۷۹.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۱۲.

۳- ۳. من لا يحضره الفقيه: ۲ / ۵۹۸.

أقول:

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ تصحيح الصّدوق تلك الزياره لا يدلّ على وثاقه الرّاوى، لكونه بمعنى الوثوق بالصّدور، كما هو مصطلح قدماء الأصحاب، فيبقى تضعيف العلّامه على حاله.

دلاله الروايه

ثمّ إنّه قد وقع الكلام فى دلاله الروايه على الإستصحاب، فقد أشكل الشيخ:(۱)

بأنّ الروايه فى مورد (قاعده اليقين) لا (الإستصحاب). وتوضيح الفرق بين القاعدتين هو:

إنّه يعتبر فى (الإستصحاب) وجود (اليقين) و(الشک) وتقدّم (المتيقَّن) على (المشكوك) فى الزمان، فالمتيقّن حدوث الشىء والمشكوك فيه بقاؤه، أمّا نفس (اليقين) و(الشک) فلا يشترط الإختلاف الزمانى بينهما، بل يمكن أن يكونا فى زمانٍ واحد، أو يتقدّم الشک على اليقين. بل المهمّ فى الإستصحاب هو الإختلاف زماناً بين المتيقَّن والمشكوك.

أمّا فى قاعده اليقين، فيعتبر الإتّحاد بين المتيقَّن والمشكوك فيه من حيث الزمان، والإختلاف بين اليقين والشک من حيث الزمان، وذلک، لأنّه إن كان المتيقَّن متّحداً مع المشكوك فيه إستحال إتّحاد زمان الشك واليقين، إذ لا يعقل أن يكون الشىء الواحد متيقَّناً ومشكوكاً فيه معاً.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۶۹.

مثاله: ما إذا تيقّن بعداله زيد فى يوم الجمعه، ثمّ شكّ فى عدالته فى نفس يوم الجمعه، فهذا هو قاعده اليقين. أمّا فى الإستصحاب، فإنّه يشك فى يوم السّبت فى بقاء العداله، فكان زمان المشكوك والمتيقّن واحداً فى قاعده اليقين ومختلفاً فى الإستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق:

فقد أشكل الشيخ: بأنّ الروايه فى مورد (قاعده اليقين) لا الإستصحاب، وذلك:

لأنّ الروايه: من كان على يقينٍ، فشكَّ، ... وقد جاءت كلمه «كان» و«فشكّ» بصيغه (الماضى) ومدلول هذه الصيغه هى النسبه التحقّقيّه، وهذه النسبه تلازم الزمان الماضى، فهى ظاهره فى تحقّق (اليقين) سابقاً.

هذا من جههٍ.

ومن جههٍ ثانيه: إن «الفاء» هنا تقيّد الترتّب والتفرّع، فمدخولها متفرّع على ما قبلها.

وعلى هاتين الجهتين: تكون الروايه فى مورد (قاعده اليقين) لأن موردها أن يتحقّق اليقين ثمّ الشكّ فالزمان مختلف، لكن زمان المتيقَّن متّحد مع زمان المشكوك فيه.

وهنا جهه ثالثه وهى: إنّ كلمه «النقض» إنّما تستعمل حيث يكون متعلَّق اليقين والشک (واحداً)، فلو اختلفا لم يصدق عنوان (النقض) فى صوره المخالفه مع اليقين.

ومن هنا قال العلماء بأنّ تطبيق «لا تنقض ...» على موارد الإستصحاب تعبّدى، لعدم تحقّق مفهوم النقض فيه حقيقهً.

ص: ۹۴

الأجوبه عن إشكال الشيخ

ثمّ إنّه وإن عدل الشيخ عن الإشكال، وذكر(۱) أنّ الإنصاف دلاله الروايه على الإستصحاب، ولكن قد اهتمّ المتأخّرون عنه بالإشكال المذكور وأجابوا عنه بوجوه:

الوجه الأوّل

ما ذكره صاحب الكفايه حيث قال:(۲) وهو وإن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره فی إختلاف زمان الوصفين، وإنّما ذلک فی القاعده دون الإستصحاب ضروره إمكان إتّحاد زمانهما. إلاّ أن المتداول فی التعبير عن مورده هو مثل هذه العباره، ولعلّه بملاحظه إختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقّن من نحوٍ من الإتّحاد.

وحاصله: إنّ المتيقَّن والمشكوک يكونان فی الإستصحاب فی زمانين، لأنّ المتيقَّن هو حدوث الشیء والمشكوک فيه بقاؤه، لكنّ اليقين متّحد مع المتيقَّن والشک متّحد مع المشكوک فيه. وإن شئت فقل: إنّ اليقين فانٍ فی المتيقّن والشک فانٍ فی المشكوک فيه، فيسرى إختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وصحّ أن يقال: من كان على يقينٍ فشکّ.

وفيه:

لكن يرد عليه: إنّه وإن كان اليقين والشک صفتين نفسانيّتين لاـ ينظر إليهما إلاّـ بالنظر الطريقیّ، لكونهما فانيين فی المتيقَّن والمشكوک كما تقدّم، وكذلک

۱– ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۷۰.

۲– ۲. كفايه الأُصول: ۳۹۷.

العلم والظنّ. إلاّـ أنّ هـذه الجهه لاـ توجب رفع اليـد عن ظـاهر اللّفظ المجعول موضوعاً لحكمٍ من الأحكام، لأنّه فى هـذه الحاله يكون ملحوظاً على نحو الإستقلال، كما فى: إذا علمت فاشهد وإذا كنت شاكّاً فلا، وكما فى: لا تتّبع الظنّ.

ومـا نحن فيه من هـذا القبيل، فالإمام عليه السّـلام لمّا قال: من كان على يقينٍ فشكّ فليمض على يقينه، قـد أخـذ اليقين والشـك على نحو الموضوعيّه، وحمله على الطريقيّه بلا وجه.

الوجه الثانى

مـا ذكره غير واحدٍ(١) عن السـيّد الميرزا الشـيرازى: من أنّ الأصـل فى الزمـان هو الظرفيّه، وحمـل ما كان كـذلك على القيـديّه يحتاج إلى المؤنه.

وفيمـا نحن فيه: الشـك واليقين إنّمـا يكونـان فى الزمـان، وحملهمـا على القيـديّه ـــ كمـا فى قاعـده اليقين ـــ خلاف الأصل. إنّ الشك فى القاعده يسرى إلى اليقين السّابق، أمّا فى الإستصحاب، فإنّه يطرأ فيما بعد ولا يسرى.

والحاصـل: إنّه لابـدّ من أن يكون «كـان على يقينٍ» ظرفاً كما هو مقتضـى الأصل، فيكون الروايه دليلًا على الإستصـحاب، وليس قيداً حتّى يكون من أدلّه قاعده اليقين.

وفيه:

ويرد عليه: إنّه ليس الزمان فى القاعده قيداً، بل هو ظرف كذلك. وبعباره

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ۵۵، مصباح الأُصول ٣ / ٧٨.

أَخرى: ليست القاعده متقوّمهً بقيديّه الزمان، بل قوامها الإتّحاد بين المتيقَّن والمشكوك، بخلاف الإستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقّق العراقى(۱) من أنّ «كـان» و«الفـاء» كما يستعملان فى السّبق واللّحوق الزمانى، كـذلك يستعملان فى السّبق واللّحوق الذاتى والسّبق واللّحوق الرتبى، كما يقال: كانت العلّه فتحقّق المعلول.

وفيه:

ويرد عليه: صحيحٌ أنّ السّبق واللّحوق فى الروايه ــ حيث قال: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه ــ ليس زمانيّاً، بل قد حكم بالمضىّ على اليقين، وتأخّر الحكم عن الموضوع رتبى لا زمانى. لكنّ مراد الشيخ شىء آخر، إنّه يقول: بأنّ «كان» فعل ماضٍ يدلّ على النسبه التحقّقيّه، فإن كانت هذه النسبه فى الزمانيّات استلزمت التقدّم والتأخّر الزمانى، وإن كانت فى غير الزمانيّات مثل الخبر: «كان اللّه ولم يكن معه شىء»(۲) إنسلخت عن الزمان، وكان التقدّم والتأخّر ذاتيّاً. وفى الروايه: «من كان على يقين» يكون فى الزمان، و«الفاء» وردت على الشك. ومن المعلوم أنّ النسبه بين اليقين والشك ليس نسبه العلّه والمعلول حتّى يكون التقدّم والتأخّر ذاتيّاً، ولا نسبه الحكم إلى الموضوع، حتّى يكون رتبيّاً، فهو ــ لا محاله ــ زمانى، وهو فى مورد قاعده اليقين.

ص: ۹۷

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۶۳.

۲- ۲. الفصول المهمّه فى أُصول الأئمّه ۱ / ۱۵۴.

الوجه الرابع

ما ذكره المحقّق العراقی ــ وأخذه السیّد الخوئی ــ وهو الجواب الصّحیح.

وذلک: إنّ الأصل فی العناوین هو الفعلیّه، فإذا قیل: أکرم العلماء، کان المراد هو العالم بالفعل لا من کان أو سیکون، وعلیه، فإنّ «من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه» ظاهر فی الیقین الفعلی، لاـ أنّه کان فی وقتٍ من الأوقات علی یقینٍ فشکّ، وحینئذٍ، یکون ظاهراً فی الإستصحاب، لأن الیقین فی قاعده الیقین زائل بسرایه الشک إلیه، ولولا فعلیّه الیقین لم یصح أن یقول فلیمض علی یقینه.

ویؤیّد ذلک، ورود نفس العباره فی سائر النصوص الدالّه عل الإستصحاب، فإنّ المدار فی تلک النصوص هو الوحده العرفیّه بین متعلّقی الیقین والشک.

وتلخّص: تمامیّه الإستدلال بروایه الخصال وإندفاع الإشکال دلالهً.

الروایه السادسه: مکاتبه الکاشانی

اشاره

روی الصفّار عن علی بن محمّد القاشانی قال:

کتبت إلیه ــ وأنا بالمدینه ــ أسأله عن الیوم الذی یشکّ فیه من رمضان، هل یصام أم لا؟

فکتب علیه السّلام: الیقین لا یدخل فیه الشک، صُم للرؤیه وأفطر للرؤیه».(۱)

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۰ / ۲۵۵، الباب الثالث من أحکام شهر رمضان، رقم ۱۳.

قال الشيخ:[(۱)] والإنصاف أن هذه الروايه أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الإستصحاب، إلّا أن سندها غير سليم.[(۲)]

الكلام فى الدلاله

توضيح المطلب وتقريب الإستدلال هو: إنّ السؤال عن حكم يوم الشكّ، وكان جواب الإمام أنّ اليقين لا يدخل فيه الشك، وهذه قاعده عامّه، وقد فرّع عنها: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه. ولا يخفى أنّ يوم الشک قد يكون آخر شعبان حيث يشك فى دخول رمضان، فيستصحب عدم دخوله فلا يصوم. وقد يكون آخر رمضان، حيث يشك فى خروج رمضان، فيستصحب بقاء شهر رمضان فيصوم.

ووجه أظهريّه هذه الروايه من غيرها هو: أنّ «اللّام» فى صحيحه زراره مثلًا: «لا ينقض اليقين بالشك» يحتمل أن تكون للعهد، أى اليقين بالوضوء خاصّه فلا تكون الصّحيحه قاعده كليّه. وفى صحيحته الأُخرى ــ فى الشک فى عدد الركعات ــ كان يحتمل أن يكون المراد من «اليقين» هو اليقين بالفراغ من الصّلاه والبراءه، فلا تدلّ على الإستصحاب. وفى الموثّقه احتمل كون المراد قاعده اليقين.

أمّا هذه الروايه، فلا يتوجّه إليها شىء من الإحتمالات. مضافاً إلى أنّ الإمام قد أعطى فى الجواب قاعده كليّهً، وقد كان بإمكانه أن يجيب بقدر السؤال فى خصوص صوم يوم الشک ويقول: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۷۱.

۲- ۲. المصدر.

الإشكال على الإستدلال

أورد على الإستدلال بوجهين:

(الأوّل) من الكفايه وتبعه الميرزا، وهو يرجع إلى ناحيه المقتضى، قال:(۱)

وربّما يقال: إنّ مراجعه الأخبار الوارده فى يوم الشك يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لابدّ فى وجوب الصّوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الإستصحاب.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ المراد من «اليقين» و«الشک» هو اليقين والشک الفعليّان، ومن شکّ فى أن هذا اليوم من شعبان، و من رمضان، من رمضان أو من شوال، فهو على يقين فعلاً بعدم دخول رمضان وبقاء شعبان وببقاء رمضان وعدم دخول شوال، وهذا اليقين يوافق الإستصحاب.

والثانى: ما ذكره السيّد الخوئى:(۲) من أنّ ما أفاده صاحب الكفايه لا ينطبق على آخر الروايه، وهو تفريع الإمام عليه السّلام بقوله: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه. (قال) لأنّه لو كان عدم إدخال اليوم المشكوک فيه فى رمضان لما كان التفريع بالنسبه إلى «وأفطر للرؤيه» صحيحاً ... .

ص: ۱۰۰

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۷۹، أجود التقريرات ۴ / ۵۷.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۳ / ۸۰.

وبالجمله، فإنّ نتيجه الإشكال عدم وجوب الصّوم فی الیوم المشكوک كونه من رمضان أو شوّال، وهذا باطل، لوجوب صومه بالضّروره، وهذا هو مقتضى الإستصحاب. كما كان الواجب عدم وجوب الصّوم فی الیوم المشكوک كونه من شعبان أو رمضان.

ثمّ إنّ المیرزا أضاف: بأنّ قوله علیه السّلام: «الیقین لا یدخله الشک» يناسب قاعده الیقین بالنسبه إلى شهر رمضان. أمّا فی الإستصحاب فالتعبیر هو عدم نقض الیقین بالشک.

وفیه: إنّ التعبیر المذكور وارد فی صحیحه زراره الثالثه أیضاً. على أنّه لا فرق لغهً بین «النقض» و«لا یدخل».

(الثانی) من المحقّق العراقی، وهو یرجع إلى ناحیه المانع، قال ما حاصله:(۱)

إنّ هذا الإستصحاب، أی: إستصحاب بقاء شعبان، وإستصحاب بقاء رمضان ... أصل مثبت، لأنّ الأثر الشرعی ــ وهو وجوب الصّوم فی رمضان ــ مترتّب على شهر رمضان، لكنّ إستصحاب بقاء شهر رمضان لا یفید وقوع الصّوم فی رمضان إلّا على الأصل المثبت، لأن اللّازم العقلی لبقاء شهر رمضان وقوع صوم یوم الشک فی شهر رمضان.

وبعباره أُخرى: إن نتیجه الإستصحاب هو: إن شهر رمضان باق وشهر شوال لم یدخل. وهذا مفاد كان التامّه ولیس التامّه، لكنّ الأثر یترتّب على مفاد كان الناقصه: هذا الیوم من رمضان. وهذا لازمٌ عقلی للإستصحاب.

ص: ۱۰۱

۱- ۱. نهایه الأفكار ۴ / ۶۵.

الجواب

والجواب عن هذا الإشكال يتمّ بالنظر إلى كلمات المحقّق العراقی نفسه، وذلک إنّه _ فی التنبیه الرابع من تنبیهات الإستصحاب(۱) _ ینصُّ علی أنّه لا حاجه فی وجوب الصّوم إلی ظرفیّه رمضان له، بل تکفی المعیّه فی الوجود بین الصّوم ورمضان.

فما ذکره هنا یناقض کلامه هناک.

هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّه یقول فی ذیل کلامه هناک بجواز التمسّک بالإستصحاب حتّی علی القول بلزوم الظرفیّه بأن یقال إذا شکّ فی الزمان: إن هذا الصّوم الواقع فی یوم الشکّ لو کان واقعاً فی الیوم السّابق علیه لکان من صوم شهر رمضان، فالآن أیضاً کذلک.

أقول:

أمّا الوجه الثانی، فمبنیّ علی جریان الإستصحاب التعلیقی، وسیأتی الکلام علی حجّیه الإستصحاب التعلیقی وعدم حجّیته، وأنّه بناءً علی الحجّیه هل هو حجّه فی الأحکام فقط أو فیها وفی الموضوعات؟

لکنّ المحقّق العراقی قائل بالحجّیه. فیقع التناقض بین کلامیه.

والتحقیق: أنّ الإستصحاب التعلیقی غیر جارٍ، لا فی الأحکام ولا فی الموضوعات، ویبقی الوجه الأوّل.

والذی فی أکثر النصوص فی الأبواب المختلفه «صیام شهر رمضان». إلاّ أنّ

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۵۵.

فی خبر الصّدوق فی العلل عن الرضا علیه السّلام «صیام فی شهر رمضان».[(۱)] وبینهما ــ فی بدو النظر ــ تعارض، ویکون «صیام شهر رمضان» هو الموافق للکتاب فی قوله: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ».[(۲)] لکنّ الصّحیح أنّ النسبه هی الإطلاق والتقیید، فتلک تفید وجوب صوم شهر رمضان، وروایه العلل تفید الخصوصیّه، وتکون النتیجه: ضروره وقوع الصّوم فی شهر رمضان ــ بمفاد کان الناقصه ــ وحینئذٍ، یکون إستصحاب بقاء شهر رمضان بالنسبه إلی وقوع الصّوم فی شهر رمضان أصلًا مثبتاً. فیتمّ إشکال المحقّق العراقی، لعدم حجّیه الأصل المثبت.

لکنّ الصّحیح هو النظر فی مدلول النصوص، لیظهر هل المعتبر وقوع الصّوم فی شهر رمضان بمعنی الظرفیّه، أو أنّ الموضوع مرکّب من الصّوم ومن شهر رمضان، ویکفی إجتماع الأمرین فی الوجود؟ والتحقیق هو الثانی، لأن الأدلّه الدالّه علیه معتبره بلا کلام، وأمّا روایه العلل المشتمله علی «فی»، فهی مخدوشه سنداً. علی أنّه وإن کان الصّدر مشتملًا علی ذلک، لکنّ فی الذیل «صوم شهر رمضان»، فیحمل الصّدر بقرینه الذیل علی عدم القیدیّه للظرف. بل إنّ أهل العرف متی أرادوا الکلام عن الأمر الزمانیّ عبّروا بالظرف، وحینئذٍ، تکون نصوص شهر رمضان سالمهً عن المعارض.

هذا، مضافاً إلی أن النسبه بین الشیئین تارهً: تکون نسبه العرض إلی الجوهر، بأن یکون أحدهما قائماً بالآخر، والأصل الأوّلی فی ذلک هو مفاد کان الناقصه،

۱- ۱. بحار الأنوار ۹۳ / ۳۷۰.

۲- ۲. سوره البقره، الآیه ۱۸۵.

فعـداله زيـد مثلاً قائمه بزيدٍ ويقال: زيد عادل، لا أن هناك موضوعين بمفاد كان التامّه، أحدهما زيد والآخر عدالته. والظاهر أن «الصّوم» و«شـهر رمضان» من القبيل الثانى، إذ ليس أحدهما قائماً بالآخر، بل لكلٍّ منهما وجود مستقل، غير أنّ الصّوم ــ لمّا كان زمانيّاً ــ لا يتحقّق بدون الزمان. وكذلك البياض والجدار.

وعلى هـذا، فـإنّ إستصـحاب بقـاء الشـهر يكفى للحكم بوجوب الصّوم، وكـذلك إستصـحاب بقاء اليوم يوجب الحكم بوجوب الصّلاه اليوميّه.

وتلخّص، إندفاع شبهه مثبتيّه الإستصحاب.

فلا إشكال فى دلاله المكاتبه على الإستصحاب.

الكلام فى السند

ويبقى الكلام فى على بن محمّد القاسانى، فأمّا النجاشى(١) فقال: كان فقيهاً. ثمّ نقل عن أحمد بن محمّد بن عيسى أنّه سمع منه أشـياء منكره. ثمّ قال لم نجد فى أقواله وكتبه منكراً. وأمّا الشـيخ،(٢) فقد ضـعّفه لما حكى عن أحمد بن محمّد بن عيسـى وتبعه بعض الأكابر.

لكنّ صاحب كتاب نقـد الرجال(٣) حمل تضـعيف الشـيخ على السّـهو، فكأنّه إشـتبه على بن محمّد القاسانى برجلٍ آخر. فإن تمّ ذلك، بقى كلام النجاشى بلا معارض، كما أنّ العلاّمه وثّقه.

ص: ١٠۴

١- ١. رجال النجاشى: ٢۵۵.

٢- ٢. رجال الشيخ: ٣٨٨.

٣- ٣. نقد الرجال ٣ / ٢٧٢.

والأظهر وثاقته وفاقاً لشيخنا الأستاذ، فإنّه لو تنزّلنا عمّا تقدّم واستقرّ التّعارض بين كلامی الشيخ والنجاشی، فالمقرّر عندهم تقدّم کلام النجاشی.

وهذا تمام الکلام علی المکاتبه.

کلام الشیخ فی نصوص الإستصحاب

وبعد الفراغ من ذکر النصوص المستدلّ بها للإستصحاب قال الشیخ:

هذه جمله ما وقفت علیه من الأخبار المستدل بها للإستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصّحیح منها وعدم صحّه الظاهر منها. فلعلّ الإستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد.(۱)

أقول:

فی هذه العباره مطلبان، أحدهما: أن لا خبر من النصوص المذکوره بتامّ السّند والدلاله علی حجّیّه الإستصحاب. والآخر: جواز الإستدلال بمجموع الأخبار المذکوره باعتبار التجابر والتعاضد.

فأمّا الأوّل، فقد ظهر ممّا تقدّم وجود الروایه التامّه دلالهً والمعتبره سنداً بین الروایات المذکوره، وکونها واردهً فی باب خاصّ کباب الطّهاره غیر مضرّ بالإستدلال، بعد اشتمالها علی القاعده الکلیّه من أنّ الیقین لا ینقض بالشک.

وأمّا الثانی، فما هو مراده من هذا الکلام بعد دعوی عدم وجود خبرٍ صحیح السّند وتام الدلاله؟ کأنّه یرید جبر دلاله الصّحیح سنداً بتمامیّه دلاله الخبر

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۷۱.

غير الصّحيح، وجبر سند الخبر التام دلالةً بصحّه سند الخبر غير التامّ دلالةً. وبالجمله: أن يجبر كسر كلٍّ من السند والدلاله بتماميّته فى الطرف الآخر. وهل هذا صحيحٌ؟

وقال تلميذه المحقّق الآشتيانى: بأنّ مراده أنّ ضمّ الإحتمالات بعضها إلى البعض يفيد الوثوق. وهذه قاعده عقليّه وعقلائيّه.(١)

ولكنّه خلاف ظاهر العباره، على أنّه يتوقّف على وصول عدد الروايات إلى الحدّ المفيد للوثوق لذلك. وبالجمله، فإنّه إن حصل الوثوق بالصّدور كان الوثوق به هو الدليل على المبنى، وإلّا لزم التحقيق عن مراد الشيخ، فإنّه إذا تمّ الإستدلال بالمجموع من باب التجابر والتعاضد، فسيكون قاعدةً كبرويّه تفيد فى موارد كثيره فى الفقه والأُصول.

روايتان بضميمه عدم الفصل

اشاره

ذكر الشيخ إحداهما وقال: فيها دلاله واضحه. واستدلّ المحقّق العراقى بالأُخرى. إلّا أنّ الإستدلال بهما للإستصحاب يتوقّف على ثبوت عدم القول بالفصل.

كلام الشيخ

قال الشيخ: وربّما يؤيّد ذلك بالأخبار الوارده فى الموارد الخاصّه، مثل روايه عبداللّه بن سنان.(٢)

ص: ١٠۶

١- ١. بحر الفوائد ۶ / ٢٧٣.

٢- ٢. فرائد الأُصول ٣ / ٧٢.

أقول:

قال عبداللّه بن سنان: سأل أبی أبا عبداللّه وأنا حاضر: إنّی أعیر الذمّی ثوبی وأنا أعلم أنّه یشرب الخمر ویأکل لحم الخنزیر فیردّه علیَّ، فأغسله قبل أن أُصلّی فیه؟

فقال أبوعبداللّه: صلّ فیه ولا تغسله من أجل ذلک، فإنّک أعرته إیّاه وهو طاهر ولم تستیقن أنّه نجّسه، فلا بأس أنْ تصلّی فیه حتّی تستیقن أنّه نجّسه.(۱)

قال الشیخ: وفیها دلاله واضحه ... نعم، هی مختصه بإستصحاب الطهاره دون غیرها. ولا یبعد عدم القول بالفصل بینها وبین غیرها ممّا یشک فی إرتفاعه بالرافع.

الإشکال علیه

أشکل علیه المحقّق الخراسانی:(۲) بأنّ الموضوع فی الخبر هو عدم الإستیقان بالنجاسه، فالموضوع هو الشک فی النجاسه، وإذا کان کذلک فالروایه تدلّ علی قاعده الطهاره لا الإستصحاب.

الجواب

لکن یجاب عنه: بأنّ مقتضی الأصل هو التطابق بین مقامی الثبوت والإثبات، وکلام الإمام علیه السّلام مشتمل علی «لا تغسله من أجل ذلک» ثمّ التعلیل بقوله «فإنّک أعرته ...». ولو کان المراد قاعده الطهاره لم تکن حاجه إلی التعلیل بما ذکر، بل کان تمام الموضوع «عدم الإستیقان». فمن مقام الإثبات یستکشف مقام الثبوت، وأنّ المقصود هو الإستصحاب.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۳ / ۵۲۱، الباب ۷۴ من أبواب النجاسات، الرقم ۱.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۱۲.

الإشكال الصّحيح

نعم، يرد على الشيخ دعوى عدم القول بالفصل، فإنّ الفصل موجود، لخلاف السيّدين المرتضى وابن زهره، لأنّهما يقولان بالإستصحاب إستناداً إلى الروايه، فى خصوص كتاب الطهاره فقط.

سلّمنا، لكنّ قول بعض الفقهاء بالإستصحاب فى ساير الأبواب الفقهيّه هو من باب إفاده الظن، وبعضهم يقولون بذلك من باب بناء العقلاء، فليسوا مجمعين على كونه من باب الأخبار.

كلام المحقّق العراقى

وقال المحقّق العراقى(١) بدلاله الخبر:

عن ابن بكير عن أبيه قال قال لى أبوعبداللّه عليه السّلام: إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ. وإيّاك أن تحدث وضوءً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت.(٢)

قال: يدلّ على الإستصحاب بضميمه عدم الفصل بين الوضوء وغيره.

ولا يخفى أنّ النهى متعلّق بإحداث الوضوء لا بتجديد الوضوء، فإنّ الوضوء على الوضوء نور على نور.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم على إستدلال الشيخ، فإنّ السيّدين مخالفان فى المسأله.

١- ١. نهايه الأفكار ٤ / ٦٦.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١ / ٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ٧.

ویرد علی إستدلالهما معاً وجه آخر، وهو: إنّ القضیّه فی کلتا الروایتین شبهه موضوعیّه، والإستصحاب فی الشبهات الموضوعیّه قاعده فقهیّه، وهو فی الشبهات الحکمیّه مسأله أُصولیّه، ومن الفقهاء من لا یری جریان الإستصحاب فی الشبهات الحکمیّه. کما سیأتی فی محلّه إن شاء اللّه.

روایات أُخری

اشاره

واستدلّ جماعه من الأکابر کصاحبی الفصول والکفایه(۱) بأخبار قاعده الطهاره، مثل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فلیس علیک ...».

وهذه الروایه مطلقه.

وقوله علیه السّلام: «الماء کلّه طاهر حتّی یعلم أنّه قذر».(۲)

وهذه فی خصوص الماء.

وبأخبار قاعده الحلّ کقوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام».(۳)

الإحتمالات فی هذه الروایات

وقد ذکروا لهذه الأخبار سبعه وجوه:

۱- ۱. الفصول الغرویّه: ۳۷۳، کفایه الأُصول: ۳۹۸.
۲- ۲. وسائل الشیعه ۱ / ۱۳۴، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، رقم ۵.
۳- ۳. المصدر ۱۷ / ۸۷، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به.

الأوّل: أن يكون المراد الأحكام الواقعيّه للأشياء.

الثانى: أن يكون المراد الطّهاره والحليّه الظاهريّه لكلّ شيء شكّ فى طهارته وحليّته.

الثالث: أن يكون المراد قاعده الإستصحاب.

الرابع: أن يكون المراد الأعم من الطّهاره الواقعيّه والظاهريّه.

الخامس: أن يكون المراد الطّهاره الظاهريّه والإستصحاب.

السّادس: أن يكون المراد الطّهاره الواقعيّه والإستصحاب.

السّابع: أن يكون المراد الطّهاره الواقعيّه والطّهاره الظاهريّه والإستصحاب.

واختلفت أنظار الأعلام فى المراد من هذه الأخبار، واختار كلٌّ منهم وجهاً من الإحتمالات، ولا يخفى أنّ أربعه منها لها علاقه بمسأله الإستصحاب:

مختار المحقّق الخراسانى فى الحاشيه

فاختار المحقّق الخراسانى فى حاشيه الرسائل(۱) الإحتمال السّابع، فالمجعول بها ثلاثه أحكام:

حكمٌ واقعى، وحكمٌ ظاهرى وهو الإستصحاب وهو أصل محرز، وحكم ظاهرى آخر وهو الطهاره، وهو أصل غير محرز.

وتقريب ذلك: إن «كلّ شيء» له عموم أفرادى، فكلّ فردٍ من أفراد مفهوم «الشيء» محكومٌ بالطهاره الواقعيّه، و«الشيء» له إطلاق أحوالى، لأنّه تاره: مشكوك

۱- ۱. درر الفوائد: ۳۱۲.

فيه من حيث الطهاره والنجاسه. وأَخرى: غير مشكوك فيه، وبهذا الإطلاق تُجعل الطهاره الظاهريّه. هذا بالنسبه إلى الصّدر.

وأمّا الذيل، فمفاده إستمرار الطهارتين، الواقعيّه والظاهريّه، حتّى العلم بالنجاسه.

ثمّ إنّه أفاد: بأنّ «كلّ شىء لك طاهر» مخصّص بلا ريب، لأن البول مثلًا نجس فى الشريعه، فلو أُريد التمسّک بالعموم فى المائع المشكوك كونه ماءً أو بولاً، كان من التمسک بالعام فى الشبهه الموضوعيّه.

فأجاب: بأنّه إنّما يلزم ذلک إن كان التمسّک بالعام من حيث الطهاره الواقعيّه، لكنّا نتمسّک به من حيث الطهاره الظاهريّه ولا يتوجّه عليه الإشكال.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الشک من أحوال «المكلّف» لا من أحوال «الشىء» حتّى يتمّ الإطلاق الأحوالى.

فأجاب: بأنّ «الشىء» _ أى شىء من الأشياء _ له عنوان أوّلى، وهو الماء والتراب والحجر والشجر ... وله عنوان ثانوى، وهو المشكوک الطهاره والنجاسه. فالمشكوک فى طهارته ونجاسته شىءٌ، وإذا دخل فى مفهوم الشىء شمله العموم الأفرادى، ولا حاجه إلى التمسّک بالعموم الأحوالى ليرد الإشكال.

وتلخّص:

إنّ الروايه تفيد الطهارتين الواقعيّه والظاهريّه، والتمسّک به فى مورد الشک فى الطهاره الظاهريّه ليس تمسّكاً بالعام فى الشبهه الموضوعيّه. وأيضاً: ليس التمسّک بالإطلاق الأحوالى ليرد الإشكال المذكور، بل هو بالعموم الأفرادى.

ص: ۱۱۱

الإشكال عليه أوّلاً:

لكنّ المحقّقين الميرزا والفشاركى والعراقى(١) أشكلوا عليه: كيف يجعل الطهاره الواقعيّه والظاهريّه معاً بقوله: كلّ شىء لك طاهر، مع أنّ الحكم الظاهرى متأخّر رتبةً عن الحكم الواقعى، لأن موضوعه هو الشك فى الحكم الواقعى؟

جواب المحقّق الإصفهانى

وقد أجاب المحقّق الإصفهانى:(٢) بأنّ الأُمور النفسانيّه متقوّمه فى مرحله الوجود بالنفس لا ـ بالوجود الخارجى، وإلّا يلزم أن يصير النفسانى خارجيّاً أو الخارجى نفسانيّاً.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هى: إن الحكم فعلٌ نفسانى من أفعال الحاكم، لأنّه اعتبارٌ منه بحسب المصالح والمفاسد ـ إمّا فى نفس الحكم وإمّا فى متعلَّقه ـ وإذا كان نفسانيّاً فمتعلّقه نفسانى كذلك كما تقدّم.

وحينئذٍ نقول: إنّ الطهاره الظاهريّه المجعوله بالروايه اعتبارٌ من الشارع، فهو أمر نفسانى، وموضوعه ـ وهو الشك ـ ليس الشك الخارجى القائم بالمكلَّف حتّى يرد الإشكال.

والحاصل: إنّ هنا شكّين، أحدهما الصّوره النفسانيّه للشك، وهذا هو

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ۶٠، درر الأُصول: ۵٣١، نهايه الأفكار ۴ / ۶٨ ـ ۶٩.

٢- ٢. نهايه الدرايه ۵ / ٩۵.

الموضوع لاعتبار الشارع الطهاره الظاهريّه. والآخر: هو الشك القائم بالمكلَّف. وهـذا ليس الموضوع للحكم، لأنّ الخارج لا يأتى إلى النفس. وإذا كان الموضوع نفسانيّاً والحكم نفسانيّاً، كان التقـدّم والتأخّر بينهما طبيعيّاً، والمتقـدّم والمتأخّر الطبيعيّان يوجـدان بوجود واحدٍ، كالواحد والاثنين، فإنّه لمّا يوجد الإثنان يوجدان بوجود واحد. فالإشكال مندفع.

الجواب

وناقشه الأُستاذ: بأنّ ما ذكره تام، إلاّ أن تطبيقه على المورد غير صحيح، وذلك: لأنّ الحكم الشرعى تابع للملاكات، والملاكات قـائمه بالخـارج لا ـ بـالنفس. فـالحكم بالطهاره المجعول تبعاً لمصـلحه التسـهيل غير مترتّب على الشك فى نفس الحاكم بل على الشك الخارجى، فالذى يتوجّه إليه الحكم بالطهاره هو المشكوك فيه الخارجى.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ للأحكام ثلاثه أوعيه، وعاء نفس الحاكم ووعاء الخارج ووعاء الإعتبار. فلمّا يجعل الحاكم الحكم، فإنّه يوجـد أوّلاً فى وعـاء نفسه، ثمّ يوجـد فى وعـاء الإعتبـار، فعـدم كون الحكم فى الخـارج لا ـ يلازم كونه فى ذهن الحاكم فقط، بل هو فى عالم الإعتبار موجود وإن زال من ذهن الحاكم بسبب موته مثلاً.

والحاصـل: إنّ الأحكـام مطلقـاً لهـا وجود فى عـالم الإعتبار وإن مات الحاكم، فموضوع الطهاره الظاهريّه هو الشك القائم بنفس المكلّف، ولا ريب فى أنّ متعلَّق هذا الشك هو الحكم الواقعى المتقدّم رتبةً على الحكم الظاهرى. فإشكال القوم

وارد ولا يندفع بما أفاد هذا المحقّق على دقّته.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات، فإنّ النسبه بين قاعده الطهاره والطهاره الواقعيّه هى نسبه الحاكم إلى المحكوم، لأن دليل القاعده يوسّع دائره الطهاره الواقعيّه من حيث الآثار، كما فى «الطواف بالبيت صلاه»، فالآثار مترتّبه ما لم يتحقّق العلم بالخلاف، وإذا كان أحدهما حاكماً والآخر محكوماً كيف يُجعلان بالجعل الواحد؟

فالإشكال من المحقّقين تام ثبوتاً وإثباتاً.

رأى المحقّق الخوئى

ثمّ إنّ المحقّق الخوئى(۱) بعد أن ذكر إشكال القوم على صاحب الكفايه، إعترف بوروده عليه بناءً على مسلكه ومسلك الميرزا من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللّفظ، لأنّه لا يمكن إيجاد الشيئين الطّوليين بجعلٍ واحدٍ. ثمّ قال:

وأمّا على ما سلكناه من أنّ الإنشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللّفظ، إذ ليس اللّفظ إلّا وجوداً لنفسه، والمعنى إعتبار نفسانى لا يكون اللّفظ موجداً له، بل هو مبرز له، ولا فرق بين الخبر والإنشاء من هذه الجهه، فكما أنّ الخبر مبرز لأمر نفسانى فكذا الإنشاء، إنّما الفرق بينهما فى المبرز ـ بالفتح ـ فإنّ المبرز فى الإنشاء مجرّد إعتبار نفسانى، وليس وراءه شىء ليتّصف بالصدق والكذب، وهذا بخلاف الجمله الخبريّه، فإنّ المبرز بها هو قصد الحكايه عن شىء فى الخارج، فهنا شىء

۱- ۱. محاضرات فى أُصول الفقه ۳ / ۸۵. وانظر مبانى الاستنباط: ۴۲.

وراء القصد وهو المحكى عنه، وباعتباره يكون الخبر محتملاً ـ للصدق والكذب، وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى مقام الفرق بين الخبر والإنشاء. فلا مانع من أن يبرز حكمين يكون أحدهما فى طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أوّلاً الحكم الواقعى لموضوعه، ثمّ يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهرى، وبعد هذين الإعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، ولا يلزم منه محذور.

الإشكال عليه

ولكنّ شيخنا أشكل عليه:

أوّلا: صاحب الكفايه يرى أنّ الإنشاءات أسبابٌ لوجود المنشآت.

وثانياً: إن المشكله لا تنحلّ على مسلك السيّد الخوئى أيضاً، لأن الحكم بناءً عليه هو الإعتبار المبرز ـ لا الإعتبار النفسانى وحده ـ وحينئذٍ، فإنّ إبراز الطهارتين الواقعيّه والظاهريّه بقوله: كلّ شىء لك طاهر، مع وجود الإختلاف بينهما فى المرتبه غير ممكن، فيعود الإشكال.

هذا كلّه فى إشكال القوم على المحقّق الخراسانى، وقد ظهر وروده عليه.

الإشكال عليه ثانياً

ويرد عليه ـ كما ذكر السيّد الخوئى أيضاً ـ بأنّ غايه ما يقتضيه شمول إطلاق الشىء على الشىء المشكوك فى حكمه هو ثبوت الحكم له بما أنّه شىء لا ـ بما أنّه يشك فى حكمه، (توضيح ذلك): إنّ الأحكام الواقعيّه إنّما تتعلّق بموضوعاتها بما هى من دون أن يكون لخصوصيّات الأفراد دخل فى الموضوع أصلاً، فإنّ

الموضوع فی قضیّه «الخمر حرام» مثلاً ـ هو ذات الخمر بما هی، وأمّا خصوصیّات الأفراد من کون بعضها قلیلاً ـ وبعضها کثیراً وبعضها معلوماً وبعضها مشکوکاً فیه، فهی خارجه عن حدود الموضوع بالمرّه. وهذا بخلاف الأحکام الظاهریّه، فإنّها تتعلّق بموضوعاتها بوصف کونها یشک فی حکمها. وعلیه لا یمکن الجمع بین موضوعی الحکمین فی إطلاق واحد، إذ النسبه بینهما نسبه اللّابشرط وبشرط شیء کما هو واضح.

وبعباره أُخری: إنّ مفاد الإطلاق إنّما هو رفض القیود وإلغاء الخصوصیّات لا الجمع بینها، فإطلاق لفظ الشیء وإن کان یقتضی ثبوت الطهاره أو الحلیّه المجعوله فی الروایات لکلّ ما یصدق علیه مفهوم الشیء حتّی مشکوک النجاسه أو الحرمه، لکن لا بوصف کونه مشکوک النجاسه أو الحرمه، بل بما أنّه شیء ومصداق لمفهومه، فحینئذ، لا ـ تکون الطّهاره أو الحلیّه الثابته له بالإطلاق طهاره أو حلیّه ظاهریّه، لتقوّم الحکم بالطّهاره أو الحلیّه الظاهریّه بأخذ الشک فی موضوعها، علی ما هو الشأن فی موضوع کلّ حکم ظاهری.

قال: وهذا الإشکال متین جدّاً.(۱)

الإشکال علیه ثالثاً

ویرد علیه کذلک: إنّ تعدّد مدلول الروایه ــ بأن تدلّ علی الطهاره الواقعیّه والطهاره الظاهریّه ــ من أین؟ إن کان من طرف الموضوع، فإن الموضوع فی

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۴۳.

الروايه هو «الشـيء» الملغى عنه الخصوصيّات، وإن كان من طرف المحمول، فإنّه «طاهر» وهو محمول واحد. وإذا كان الموضوع واحداً والمحمول واحداً، فما هو المنشأ للإختلاف والتعدّد؟

الدفاع عنه بوجهٍ آخر

وربّما يقال: بأنّ بيانات الأئمّه حاكيه عن الأحكام وليست جاعلةً، فالإمام بقوله: «كلّ شـيء لك طاهر» يخبر عن الطهارتين بهـذه الجمله الواحده.

وفيه:

لابدّ من المطابقه بين الحاكي والمحكي، والتخلّف لا يكون إلّا عن السّهو أو العمد، والإمام بريء عنهما. وإذا كان الحاكي «كلّ شيء لك طاهر» والمحكي «كلّ شيء طاهر» و«كلّ شيء مشكوك الطهاره والنجاسه طاهر» لزم التخلّف.

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقّق الخراساني في معنى صدر الروايه.

وأمّا أن يستفاد الإستصحاب من ذيل الروايه، ففيه:

إنّه سواء على قول الشيخ: بأن الإستصحاب إستمرار بقاء ما كان، أو قول الكفايه: التعبّد ببقاء الحكم أو الموضوع، أو قول الميرزا: حرمه نقض اليقين عملاً، أو قول الإصفهاني: إبقاء اليقين السّابق إعتباراً، فإنّه ــ على جميع الأقوال ــ تكون أدلّه الإستصحاب متكفّلةً لجعل الإستمرار، والروايه: «كلّ شيء لك طاهر» و«كلّ شيء لك حلال» متكفّله لاستمرار الطهاره والحليّه، فهي جاءت لجعل الحكم المستمر، لكنّ جعل الحكم المستمرّ شيء، وجعل إستمرار الحكم شيء آخر. فلا دلاله على الإستصحاب. هذا أوّلاً.

وثانیاً: فرقٌ بین مدلول دلیل الإستصحاب ومدلول الروایه، ففی الروایه جعل العلم بالخلاف غایهً للطهاره والحلیّه، فیمکن أن یکون المقیّد هو الموضوع وهو «الشیء»، وأن یکون المقیّد الحکم وهو «الطهاره» و«الحلّ»، وأن یکون «النسبه» مقیَّدهً. لکن العلم فی الإستصحاب قیدُ إستمرار الحکم وإستمرار الموضوع، فعداله زید باقیهٌ إلی حین العلم بالفسق، وحرمه الشیء باقیه إلی حین العلم بالخلاف.

(فالعلم) قیدٌ (للإستمرار والبقاء) فی (الإستصحاب). أمّا فی (الروایه) هو قید (للموضوع) أو (الحکم) أو (النسبه).

فلیس مدلول الروایه هو الإستصحاب.

هذا تمام الکلام علی مختار المحقّق الخراسانی فی حاشیه الرسائل، فالإحتمال السّابع ساقط.

سقوط الإحتمال الثالث

وبما ذکرنا من عدم إمکان الجمع بین الطهارتین، یظهر النظر فی إحتمال أن المدلول هو الطهارتان بلا دلالهٍ علی الإستصحاب.

رأی المحقّق الخراسانی فی الکفایه

وممّا ذکرنا یظهر النظر فی رأی الکفایه، حیث إختار أنّ المجعول فی الروایه هو الطهاره الواقعیّه والإستصحاب، فکلّ شیء طاهر واقعاً، وهی باقیه إلی زمان العلم بالقذاره، وهو الإحتمال السّادس.

ص: ۱۱۸

لأن (العلم) فى الروايه قيد، فالموضوع مقيَّد بعدم العلم، فأصبحت الطهاره الواقعيّه لِما لم يعلم بنجاسته وطهارته، لأنّها حملت على الشيء بما أنّه شيء، لكنّ الغايه قيّدت الموضوع بالعلم، والجمع بين العلم وعدم العلم، أى بين الإطلاق والتقييد محال.

نعم، يمكن الجمع بين (الطهاره الواقعيّه) و(الإستصحاب) ببيانٍ آخر، كأن يقول: كلّ شيء طاهر. ثمّ يقول: وهذه الطهاره باقيه إلى العلم بالقذاره. أمّا الروايه، فلا تفيد ذلك إلّا مع التقدير.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

رأى صاحب الفصول

ونظر صاحب الفصول من أن المجعول الطهاره الظاهريّه والإستصحاب، وهو الإحتمال الخامس، غير صحيح أيضاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّ جعل الطهاره الظاهريّه يغنى عن جعل الإستصحاب، وكذا العكس، فلا أثر عملى لجعلهما معاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الروايه ظاهره فى جعل الطهاره المستمره، والإستصحاب هو جعل إستمرار الطهاره، كما تقدّم.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

الإحتمال الأخير

وأمّا الإحتمال الآخر من أنّ المجعول هو الحكم الواقعى (الطهاره)

و(الحليّه) و(العلم) طريقٌ. أي: كلّ شيء ظاهر ما لم تعلم بملاقاته للنجاسه، وكلّ شيء حلال ما لم تعلم بحرمته، وهو الإحتمال الأوّل.(1)

ففيه:

إنّ الأصل في العناوين هو (الموضوعيّه)، والحمل على (الطريقيّه) بلا دليل غير جائز.

التحقيق

والحق في الروايات المذكوره عند شيخنا والسيّد الأُستاذ(2) هو: أنّها جاءت لإفاده (الطهاره الظاهريّه) و(الحليّه الظاهريّه) وهو الإحتمال الثاني، وهذا هو المنسوب إلى المشهور، فالإحتمالات غيره كلّها ساقطه، إمّا ثبوتاً وإثباتاً، وإمّا إثباتاً فقط، وإمّا ثبوتاً فقط، فهي أجنبيّه عن الإستصحاب.

١- ١. نسب إلى صاحب الحدائق ٢ / ١٣٦.

٢- ٢. منتقى الأُصول ۶ / ١٣٠.

التفصيلات فی الإستصحاب

اشاره

ص: ۱۲۱

قد وقع الخلاف بين القائلين بحجّيه الإستصحاب على أقوالٍ هى فى الحقيقه تفصيلات فى المسأله.

وتوضيح ذلك: إنّ الإستصحاب يتشكّل من المتيقَّن واليقين والشك، وبلحاظ هذه الأُمور _ وكذا بلحاظ دليل الإستصحاب _ يتحقّق التفصيل. فما وقع فيه الخلاف وانتهى الحال إلى التفصيل أُمور أربعه، وذلك لأن:

(المتيقّن) السّابق المستصحب، قد يكون وجوديّاً وقد يكون عدميّاً. والعدمى تارةً: عدم نعتى وأُخرى: عدم أزلى. وهنا وقع الخلاف فى جريان الإستصحاب فى العدم الأزلى.

وأيضاً، فإنّ المتيقّن قد يكون الموضوع للحاكم الشرعى، وقد يكون الحكم الشرعى، وقد قيل بعدم جريان الإستصحاب فى الشبهات الحكميه.

وإن كان الموضوع، فقد يكون أمراً قارّاً وقد يكون غير قارٍّ أى متدرّج الوجود. وهذا على قسمين: غير القارّ بالذات وهو الزمان، وغير القارّ بالعرض وهو الزمانيّات، فقيل بعدم جريان الإستصحاب فى الأُمور غير القارّه.

وإن كان الحكم، فقد يكون حكماً جزئيّاً وقد يكون كليّاً. وهنا وقع الخلاف.

وأيضاً: هو إمّا حكم وضعى وإمّا حكم تكليفى. وقد قيل بعدم جريانه فى الأوّل.

وأيضاً: الحكم قد يكون معلّقاً، مثل: «العنب إذا غلا يحرم» فقيل بعدم جريانه فى الأحكام التعليقيّه.

وأيضاً: الحكم إمّا شرعى وإمّا عقلى. فقيل بعدم جريانه فى الثانى.

و(دليل الإستصحاب) إمّا السّيره أو حكم العقل أو الأخبار.

و(المتيقّن) المستصحب، له دليل، وهو شرعى أو عقلى. وقد وقع الخلاف فيه.

و(اليقين) بالحكم، تارةً: وجدانى، كما لو حصل من الخبر المتواتر. وأُخرى: تعبّدى، كما لو حصل من خبر الواحد. وقد وقع فيه التفصيل وقيل بعدم جريان الإستصحاب إن كان اليقين تعبديّاً مستفاداً من الدليل الظنّى.

ثمّ (الشكّ) تارةً: يكون فى المقتضى، وأُخرى: فى الرافع، وثالثه: فى رافعيّه الموجود. وهنا وقع الخلاف. فذهب الشيخ ـ تبعاً للخونسارى تبعاً للمحقّق الحلّى، وتبعه الميرزا النائينى ـ إلى إختصاص جريان الإستصحاب بالشك فى الرافع، وأمّا مع الشك فى المقتضى فلا يجرى.

وخالف صاحب الكفايه ومن تبعه، وذهبوا إلى الجريان فى الشك فى المقتضى أيضاً.

تفصيل الشيخ بين الشک فی المقتضی والرافع

المراد من المقتضی

وقد وقع الکلام فی مراد الشیخ من المقتضی، بسبب الإبهام والإجمال فی کلماته، فذکر فیه إحتمالات.(١) وملخّص القول فی ذلک هو أنّ (المقتضی) یأتی علی أربعه معان:

١ ـ ما یترشّح منه الأثر فی باب العلل والمعالیل التکوینیّه، وهو أحد الأجزاء الثلاثه للعلّه التامّه.

٢ ـ موضوع الحکم، کقولهم: إنّ المقتضی لوجوب الحج هو المکلَّف، وقولهم: البیع سببٌ للملکیّه، وهکذا ... .

٣ ـ ملاک الحکم، فیقال: لیس لهذا الحکم مقتضٍ، أی لا ملاک له من المصلحه والمفسده.

٤ ـ قابلیّه المستصحب للبقاء وإستعداده.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ٢٣، مبانی الإستنباط: ٥١.

قالوا: ومراده هذا المعنى الرّابع.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ قد مثّل فى بحثه باللّيل والنهار وبخيار الغبن بعد الزمان الأوّل، فما كان من هذا القبيل فهو من الشک فى المقتضى، وما كان من قبيل الحدث بعد الوضوء، فهو من الشک فى الرافع ... فالمعنى الرابع هو مراد الشيخ.

لكنّ هذا فى الموضوع واضح، كمثال المصباح حيث أنّ زيته محدود وإذا انتهى ينطفئ، ففى هذه الحاله لا يجرى الإستصحاب، بخلاف ما إذا كان المصباح مضيئاً وشکّ فى انطفائه بالهواء، فإنّه من الشک فى الرافع.

ويوجد فى الأحكام ما يكون من الشک فى المقتضى، وهو مورد النسخ، لأنّه إنتهاء أمد الحكم، فلو شک فى بقائه كان من الشک فى المقتضى. وأمّا ما فى غير مورد النسخ، فإنّ الحكم قد يقع الشک فى أنّه محدودٌ فى أصل جعله، كما فى خيار الفسخ بالغبن والعيب وخيار الحيوان، ففى هذه الموارد يرجع إلى الشک فى المقتضى، وأمّا فى خيار المجلس فإنّ الشک يرجع إلى الرافع.

وفى الزوجيّه المنقطعه، يرجع الشک فى بقائها إلى الشک فى المقتضى، بخلاف الدائمه، فإنّه يشک فى تحقّق الطلاق مثلاً، وهو شکٌّ فى الرافع.

وبالجمله، فإنّ المجعولات الشرعيّه إمّا مغيّاه وإمّا غير مغيّاه، فإن كان من الثانى، رجع الشک إلى الرافع، وإن كان من الأوّل، فقبل تحقّق الغايه يحكم بالبقاء، لأن الشک فى الرافع، وأمّا بعد تحقّق الغايه، فتارةً: تكون الغايه من قبيل الشبهه الموضوعيّه، وأُخرى: من قبيل الشبهه الحكميّه. وفى الثانى تارةً: يُشک فى صدق المفهوم، فالشبهه مفهوميّه، وأُخرى: يكون منشأ الشک تعارض الدليلين أو إجمالهما.

مثلاً: الصّوم مغيّى بالغروب، والغروب هو إستتار القرص، فالشبهه حينئذٍ موضوعيّه، والشک يرجع إلى المقتضى، لأنّا لا ندرى هل أمد الصّوم ۱۲ ساعه أو أكثر. وما فى مصباح الأُصول من أنّه من الشك فى الرافع عرفاً. ففيه: إنّه ليس نظر العرف محكّماً فى مثل المورد، بل المرجع هو العقل.

وبالجمله، فإنّ مورد الرجوع إلى العرف معيّن، وكذا مورد الرجوع إلى السّيره العقلائيّه، وأمّا فى مثل الغروب حيث يشك فى إستتار القرص وعدمه، فإنّه من الشك فى المقتضى، لأنّ الإستتار أصبح الغايه لوجوب صلاه العصر، فاستصحاب بقاء الوجوب من الشك فى المقتضى.

وكذا فى الشبهه المفهوميّه، كما لو شك فى مفهوم الغروب المجعول غايةً لوجوب الصّلاه، هل هو إستتار القرص أو زوال الحمره المشرقيّه، فلو إستتر والحمره موجوده وشك فى بقاء وجوب صلاه العصر، فإنّه من الشك فى المقتضى.

وإن كان منشأ الشك التعارض أو الإجمال، كما لو تردّد وقت قضاء صلاه العشاء بين نصف اللّيل أو طلوع الفجر، فإنّه بعد نصف اللّيل وقبل الطلوع، يشك فى بقاء وقت صلاه العشاء، وهو من الشك فى المقتضى، لأن الغايه هى الزمان.

فظهر ممّا ذكرنا موارد الشكّ فى المقتضى فى الموضوعات والمقتضى فى الأحكام.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من شأنه الزوال، فالشک فى بقائه من الشک فى المقتضى، وكلّ ما كان من شأنه الإستمرار، فالشك فى بقائه من الشك فى الرافع،

كالملكيّه والطهاره والنجاسه والزوجيّه الدائمه.

وبما ذكرنا يظهر عدم تماميّه بعض ما أُورد على الشيخ فى الكتب، كقول بعضهم(۱) فيما لو شك فى بقاء الملكيّه فالأصل العملى هو اللّزوم. وفى المعاطاه: لو شكّ فى اللّزوم فهو من الشك فى المقتضى، لكون المعاطاه من العقود الجائزه بالذات. وفيه: إنّ المعاطاه جائزه بالذات، لكنّ الملكيّه الحاصله ــ سواء بالعقد اللاّزم أو الجائز ــ تحتاج إلى الرافع. وكذا فى الملكيّه الحاصله من الهبه ــ وإن كانت من العقود اللاّزمه ــ فإنّها من الشك فى الرافع وهو رجوع الواهب فى هبته.

والكلام الآن فى خلاف:

دليل التفصيل

ويتوقّف فهم دليل الشيخ على بيان أمرين:

الأوّل: إذا ورد اللّفظ فى لسان الدليل الشرعى، فإن أمكن حمله على المعنى المتيقّن، لزم ذلک بمقتضى أصاله الحقيقه، وإلاّ حمل على المعنى المجازى له، فإن تعدّد المجاز، لزم حمله على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى.

والثانى: إذا كان فى الكلام متعلِّق ومتعلَّق، ودار الأمر بين الأخذ بعموم المتعلَّق أو رفع اليد عن ظاهر المتعلِّق، أُخذ بظاهر المتعلِّق وخصّص به عموم المتعلَّق، كما لو قال: لا تضرب أحداً. فإنّ (أحداً) عامٌ يشمل الحىّ والميّت. لكنّ «الضرب» ظاهر فى «الإيلام» وهو لا يتحقَّق فى «الميّت»، ففى هذه الحاله يبقى

۱- ۱. حاشيه السيّد على المكاسب: ۷۳. الطبعه القديمه.

«الضرب» على ظاهره، ويتخصّص العام ب_«الحی».

وبعد هاتين المقدمتين المسلّم بهما نقول فی تقريب الدليل على التفصيل:

إن دليل الإستصحاب هو قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشک»، فاشتمل على لفظ (النقض) المتعلّق ب_«اليقين». لكنّ المعنى الحقيقی ل_(النقض) فی اللّغه هو «حلّ الشیء المحكم»، قال تعالی: «كَالَّتی نَقَضَتْ غَزْلَها »(١) وحمل الكلمه فی الروايه على هذا المعنى غير ممكن، فتسقط أصاله الحقيقه، ولابدّ من الأخذ بالمعنى المجازی وهو «رفع اليد عن الشیء». لكنّ المتعلّق لرفع اليد قد يكون أمراً مستمرّاً محكماً، وقد يكون أمراً غير قابل للإستمرار، وإذا دار الأمر بين الحمل على هذا أو ذاک، تعيَّن الأوّل، لكونه الأقرب إلى المعنى الحقيقی. فلابدّ وأن يكون المنقوض أمراً محكماً مستمرّاً جاء النهی عن رفع اليد عنه.

ونتيجه ذلک: أنّ المنهی عنه فی الروايه هو رفع اليد عن الأمر القابل للبقاء والإستمرار، لا الشیء غير القابل لذلک.

إشكالٌ ذكره الشيخ وأجاب عنه

والإشكال هو: إنّ لازم هذا الكلام إرتكاب مجازٍ علاوهً على المجاز اللّازم إرتكابه بالضروره _ أعنی ما تقدّم ذكره فی كلمه النقض _ وهو لزوم حمل «اليقين» على «المتيقَّن». وذلک: لأنّ «المتيقَّن» أصبح على قسمين، ما له إقتضاء البقاء والإستمرار، وما ليس له إقتضاء البقاء والإستمرار، فلازم ذلک حمل «اليقين» على

١- ١. سوره النحل، الآيه ٩٢.

«المتيقَّن»، وهذا خلاف أصاله الحقيقه.

فأجاب رحمه اللّه: بأنّ إرتكاب هـذا المجاز الزائد لازم، سواء قلنا بعموم الدليل للشكّ فى المقتضـى أو قلنا بالتفصـيل، فلابدّ من حمـل «اليقين» على «المتيقَّن» على كـلّ حـال. وذلـك: لأنّ النهى قـد تعلَّق بالنقض، وهـذا يسـتلزم أن يكون المنهيّ عنه اختياريّاً للمكلَّف، إذ النهى لا ـ يتعلَّق بغير المقـدور ــ كمـا أن البعث لا ـ يتعلَّق بغير المقـدور ــ فلابـدّ من حمـل اليقين على المتيقَّن، لأـنّ النهى عن اليقين غير معقول، لعدم إمكان الإنتهاء عنه لخروجه عن الإختيار والقدره، لكونه فعل القلب.

هذا هو دليل الشيخ على التفصيل.(١)

إشكالات المحقّق الخراسانى

وقد أورد المحقّق الخراسانى على تفصيل الشيخ بوجوه:(٢)

الأوّل: قولكم: إنّ أقرب المجازات هو (المتيقّن) القابل للبقاء. فيه: إنّ إسناد (النقض) إلى (المتيقَّن) غير صحيح. يدلّ على ذلك: أنّ الحجر المستقر فى مكان قابل للبقاء فيه إلاّ أن يرفعه رافع، لكن لا يقال: نقضت الحَجَر من مكانه. وهذا يكشف عن أن صحّه إسناد النقض ليس بلحاظ إقتضاء البقاء للمتعلَّق.

الثانى: إنّ إسناد (النقض) إلى (المتيقّن) وهو الحمل على المجاز، منوط

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٧٨.

٢- ٢. كفايه الأُصول: ٣٩٠، درر الفوائد: ٣١٦.

بعـدم صـحّه إسـناده إلى المعنى الحقيقى وهو (اليقين)، لكن الإسـناد المـذكور لازم فضـلًا عن إمكانه، لأن (اليقين) أمر محكم، وكلّ أمرٍ محكم يصحّ إسناد النقض إليه، كالميثاق والعهد والبيعه وغير ذلك.

الثالث: لو كان صـحّه إسـناد النقض وتعلّقه منحصراً بما إذا كان ممّا يستمرّ ويبقى، لزم عدم صحّه قولنا: «نحن على يقينٍ باشتعال السـراج» مع الشـكّ بمقـدار الزيت فيه، والحال أنّ الكلام المـذكور صـحيح، كما لو كان فى حال العلم بوجود الزيت الكثير فيه الموجب لاستمرار الإشتعال.

الرابع: إن مجرّد الأقربيّه إلى المعنى الحقيقى لا ـ يكفى لحمل اللّفظ عليه، فإنّ قاعـده الأقرب يمنع الأبعـد جاريه فى الإرث، وأمّا جريانها فى كلّ موردٍ فيحتاج إلى الدليل، والملاک فى باب ظواهر الألفاظ هو الظهور، أى قالبيّه اللّفظ للمعنى عرفاً.

والخلاصه:

إنّ (النقض) يُسند إلى (اليقين) نفسه، لأن اليقين أمر محكم، فكان أعمّ من مورد الشک فى المقتضى والشک فى الرافع، فاليقين من هـذا الحيث مطلق، وقد قال الشـيخ برفع اليد عن الإطلاق، كما رفعت اليد عن العموم فى (أحداً) فى المثال الذى ذكره. لكنّ رفع اليد عن الإطلاق إنّما يصح فيما لو حمل اليقين على المتيقَّن، وقد أبطل هذا المحقّق ذلک بمثال الحجر.

ما أورده على نفسه وأجاب عنه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى أشكل على نفسه بوجهين وأجاب عنهما:

ص: ۱۳۱

۱ ــ إنّ «النقض» متعلِّق بـالمنقوض من جهةٍ وبالناقض من جهه، قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وإنّما يصـدق نقض اليقين بالشك فيما إذا لم يجتمعا فی الوجود، ضـروره أنّ النقض لا يجتمع مع المنقوض، فصدق النقض متقوّم بعدم إجتماعهما، حتّی يتحقّق رفع المنقوض بالناقض.

وهـذا الأمر تام فی قاعـده اليقين، لأنّ الشكّ واليقين يتعلَّقان بالشـیء الواحـد، كاليقين بعـداله زيـد فی يوم الجمعه، والشک فی عدالته فی يوم الجمعه، فهما متعلِّقان بالشیء الواحد لكنّهما غير موجودين فی وقتٍ واحد. أمّا فی الإستصحاب، فإنّ متعلَّق اليقين هو الحـدوث ومتعلَّق الشـک هو البقـاء، فكان اليقين والشک مجتمعين فی الوجود، فأنا الآن علی يقين من الطهاره بالأمس وعلی شـكّ من بقـاء الطهاره بعـد الأمس، وإذا اجتمعا فی الوجود وكلّ منهما متعلِّق بغير ما تعلَّق به الآخر، لم يصـدق عنوان «النقض»، فـإن لم يكن للمتيقَّن إقتضاء البقاء، لم يصـدق النقض لا حقيقةً ولا مجازاً، وإن كان له إقتضاء البقاء، صـدق العنوان مجازاً، وإذا فرض الإقتضاء حتّی يصدق العنوان مجازاً تمّ نظر الشيخ.

فأجاب:

بأنّ المفروض هو النظر إلی المتعلَّق بالنظر العرفی ــ وعليه الشـيخ أيضاً ــ وحينئـذٍ، لابـدّ علی جميع المبانی فی الإستصـحاب من إلغـاء خصوصـيّه الحـدوث والبقاء، وهـذا ما تفيـده النصوص أيضاً بعـد التأمّل، إذ يقول عليه السّلام: «لأنّک كنت علی يقينٍ من طهارتک فشـككت»، حيث تعلَّق اليقين والشكّ بالطهاره، لا بالحدوث والبقاء للطهاره، وإذا أُلغيت الخصوصـيّه صدق (النقض)، أی: لا ترفع

الید عن الیقین بالشک.

۲ ــ إنّ المنهی عنه لا یخلو عن أن یکون هو (النقض) بنفسه، أو (آثار النقض) ولا ثالث لهما.

أمّا عن (الیقین) نفسه، فلا یتحقّق (النقض)، لأن إنتقاض الیقین بالشک لیس أمراً إختیاریّاً حتّی یُنهی عنه. هذا أوّلاً. وثانیاً: لا معنی للنهی عن الیقین بنفسه، لأن الأحکام والآثار مترتّبه علی (المتیقَّن).

وأمّا عن (الآثار)، فإن النهی عن النقض باطل کذلک، لأنّه لو کان للیقین موضوعیّه الإستصحاب، أمکن النهی عن نقضه بلحاظ آثاره، لکنّ الیقین طریقی، وإذا کانت الآثار للمتیقَّن لم یصح النهی عن النقض بلحاظ الآثار.

وإذا سقط تعلّق النهی عن النقض نفسه والآثار، تعیَّن تعلُّقه بـ(المتیقَّن)، وعلی هذا یتمُّ نظر الشیخ.

فأجاب:

إنّ الیقین الذی یتحقَّق فی النفس طریقیٌّ فی ذاته، والنظر إلیه بالنظر الموضوعی خلاف الطبع، فإنّ الإنسان دائماً غافل عن یقینه وإنّما یلحظ المتیقَّن. فحکم (الیقین) من هذه الجهه حکم (النور)، حیث أنّه ینظر به إلی الأشیاء، ولیس هو المنظور إلیه. فصحیحٌ أنّ المأخوذ فی النصوص هو کلّی الیقین، لکنّ حیثیّه الطریقیّه موجوده فی ذات جزئیّ الیقین. هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ مقتضی إسناد النقض إلی الیقین مع کون الیقین أمراً غیر إختیاری، هو أن یکون المقصود النهی عن النقض عملاً.

والحاصل: إنّ اليقين طريقٌ إلى المتيقَّن، فالنظر هو إلى آثار المتيقَّن لا اليقين وإن كان الإسناد إلى اليقين، وهذا النقض عملى وليس بالمعنى الحقيقى. فالإشكال مندفع.

والتحقيق جريان الإستصحاب مطلقاً وسقوط تفصيل الشيخ، لأنّ المقتضى لعموم الإستصحاب موجود، وهو إطلاق النصوص، والمانع مفقودٌ، لأنّه ليس إلّا توهّم عدم تماميّه إسناد النقض مع عدم إحراز المقتضى، وقد بطل هذا التوهّم بوجوه عديده، وظهر أن إسناد النقض إلى اليقين صحيحٌ، واليقين مأخوذ طريقاً إلى المتيقَّن، وإسناده إليه صحيح كذلك، لأن اليقين أمر محكمٌ، وهذا الأمر المحكم لا ترفع اليد عنه بالشكّ.

تنقيح المطلب

هذا، ويعود البحث كلّه إلى وجود المقتضى لإسناد «النقض» إلى «اليقين» وعدم المانع عنه، فإنّه إن كان المقتضى لإسناد النقض إلى اليقين بما هو يقينٌ _ أى بقطع النظر عن منشأ حدوثه وعن متعلَّقه _ موجوداً، وانتفى المانع عن ذلك، كان الإستصحاب جارياً مع الشك فى المقتضى والشك فى الرافع، كما هو رأى المحقّق الخراسانى ومن تبعه. وإن لم يكن المقتضى موجوداً، أو وجد المانع عنه، لم يجر مع الشك فى المقتضى، وإختصّ بمورد الشك فى الرافع. كما هو رأى الشيخ ومن تبعه، فيقع الكلام فى مرحلتين:

مرحله الإقتضاء

اشاره

وفيها ثلاثه آراء:

ص: ١٣۴

١ ـ رأی المحقّق النائینی

یقول المیرزا:(١) إنّ للإنسان حالةً نفسانیّةً لا یحتمل الخلاف معها. وهذه الحاله یعبَّر عنها بالعلم وبالقطع وبالیقین، لکنّ مادّه «النقض» لا تسند إلی العلم والقطع، وإنّما تسند إلی الیقین فقط. والسرّ فی ذلک هو: إنّ التعبیر عن تلک الحاله بالعلم والقطع إنّما یکون حیث یراد لحاظ المقابل للحاله، وهو حاله الشک أو الظنّ، وأمّا التعبیر بالیقین، فإنّما هو حیث یوجد المقتضی للجری العملی علی طبق المتیقَّن، لأنّ من حصل له الیقین بشیء فإنّه یتحرّک بطبعه نحو العمل علی طبق ما یتیقَّن به. فالإختلاف فی الألفاظ الثلاثه هو بحسب الموارد، وقد عرفت الخصوصیّه فی «الیقین»، وهی أنّه متی حصل لم یکن منفکّاً عن العمل، کما هو الحال لمن حصل له الیقین بالقیامه، فإنّه لا یقعد عن العمل المنجی له فی ذلک العالَم.

وإذا کانت هذه خصوصیّه الیقین، فإنّ إقتضاء الجری العملی علی طبق المتیقَّن إنّما یکون إذا کان للمتیقَّن إقتضاء البقاء فی عمود الزمان، فإذا لم یکن کذلک لم یسند إلیه النقض.

ومن هنا یظهر وجه موافقه المیرزا للشیخ فی التفصیل فی الإستصحاب.

وفیه:

والنظر فی ما أفاده المیرزا یتّضح بما جاء فی الصّحیحه الثالثه، حیث قال علیه السّلام: «الیقین لا ینقض بالشک ولکنّه ینقض الشک بالیقین»، فإنّه أسند

١- ١. فوائد الأُصول ۴ / ٣٧٣، أجود التقریرات ۴ / ۶٧.

«النقض» إلى «اليقين» وإلى «الشک» معاً، مع أنّ «الشک» لا يستتبع الحركه على طبقه، وليس له إقتضاء البقاء.

فما ذكره رحمه اللّه مردود.

٢ ـ رأى السيّد الخوئى

وذهب السيّد الخوئى(١) إلى أن «النقض» يُسند إلى «اليقين»، بلحاظ حيثيّه «الثُبات» الذى تدلّ عليه مادّه اليقين.

وفيه:

إنّ مادّه اليقين لا تتعلَّق إلّا بالأمر الثابت. هذا صحيحٌ، وفى اللّغه كذلك، حيث يطلق اليقين على الأمر الثابت، فلولا ثبوته لم يكن اليقين به. لكنّ الذى نريده هو الثبات فى نفس مادّه اليقين، ولا دليل عليه. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن ما ذكره مردود بما فى الصّحيحه، حيث أُسند النقض إلى الشك كما أُسند إلى اليقين، مع أنّ الشكّ لا ثبات له.

٣ ـ رأى المحقّق الخراسانى

فإنّه ذكر أنّ إسناد النقض إلى اليقين هو بلحاظ إستحكامه وإبرامه، ففى لسان العرب(٢) أن النقض إفساد ما أبرمته من بناءٍ أو عقد، وفى الكتاب «نَقَضَتْ

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ٣٠، مبانى الإستنباط: ٥٨.

٢- ٢. لسان العرب ٧ / ٢٤٢.

غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّهٍ ».(۱) وفی الأخبار كذلک. والحاصل: إنّ النقض إنّما يتعلَّق بما هو مبرم مستحكمٌ، لغهً وكتاباً وسنّهً، وكذلک تستعمل الكلمه فی البحوث العلميّه حيث يقال هـذا الرأی منقوضٌ بكذا. وعلى هذا، فلابدّ من حمل ما ورد فی الصّحيحه الثالثه على المجاز.

ونتيجه ذلـک: تمـاميّه الإقتضاء لحمل النقض على الأعمّ ممّا له قابليّه البقاء وما لا قابليّه فيه للبقاء فی عمود الزمان، فالإستصحاب جارٍ فی الطرفين، والتفصيل مردود.

مرحله المانع

وقد ذكر وجهان للمنع:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ إسناد النقض لا يخلو، إمّا أن يكون لليقين نفسه وإمّا لآثار المتيقّن.

وقد تقدّم الجواب عنه.

والثانی: هو إنّ التمسک بدليل الإستصحاب مع الشک فی المقتضی من التمسّک بالدليل فی الشبهه الموضوعيّه. ذكره الميرزا.

توضيحه:

لا يخفى أنّه قـد وقع الكلام فی التمسّک بالعام فی الشـبهه الموضوعيّه للمخصِّص، والمشـهور عـدم الجواز، وهو الصّحيح. وقد ذهب السيّد صاحب العروه إلى الجواز.

۱- ۱. سوره النحل، الآيه ۹۲.

وأمّا التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه لنفس الدلیل العام، فلا خلاف فی عدم جوازه، لأن من البدیهی أن کلّ حکم فهو متفرّعٌ علی الموضوع، وما لم یحرز الموضوع فلا یجوز التمسّک بالدلیل القائم علی الحکم، لأنّ الحکم لا یثبت الموضوع.

وبعد هذه المقدّمه:

إن الموضوع فی دلیل الإستصحاب هو «النقض»، وقد تعلّق به النهی، فکان غیر جائز. إذن، لابدّ دائماً عند التمسّک بدلیل الإستصحاب من إحراز النقض، وإلّا یکون من قبیل التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه للعام.

وهذه الکبری مسلّمه.

وأمّا من ناحیه الصغری، فلو کانت الزوجیّه منقطعه وأمدها الشهر الواحد، فإنّه إذا جاء رأس الشهر تصبح الزوجیّه منتقضةً. وأمّا إذا کانت دائمةً، ووقع الطلاق بعد شهرٍ، کانت الزوجیّه منقوضةً ووقع النقض علی الیقین بالزوجیّه. ولا یخفی الفرق بین «النقض» و«الإنتقاض». وعلی هذا، فلو شککنا فی أنّ الزوجیّه منقطعه حتّی تکون منتقضةً عند رأس الشهر، أو هی دائمه فجاء الطلاق ونقضها، وقع التردّد بین «النقض والإنتقاض»، وکان التمسّک بدلیل الإستصحاب من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه للدلیل العام.

وعلی هذا، فإنّه فی موارد الشک فی المقتضی ــ کما فی المثال المذکور، حیث یشک فی بقاء الزوجیّه بعد الشهر ــ یکون الشکّ فی صدق عنوان «النقض» ومعه لا یجوز التمسّک بالدلیل.

ص: ۱۳۸

الجواب

أمّا نقضاً:

فقد ذكر الميرزا في فوائد الأُصول فيما لو تردّد شهر رمضان بين (۲۹) يوماً و(۳۰) يوماً أن له إستصحاب بقاء شهر رمضان. ولا ريب أن الشهر إن كان (۲۹) يوماً، فقد انتقض الشهر في اليوم التالي، ولا يصدق عنوان النقض، كما هو الحال في الزوجيّه الإنقطاعيّه.

وأيضاً: إنّه في مبحث إستصحاب الزمان،(۱) قال بجريان الإستصحاب في بقاء اللّيل وبقاء النهار. ومن الواضح أنّ منشأ التردّد بين بقاء اللّيل وبقاء النهار هو الشكّ في أنّ اللّيل (۱۱) ساعه أو (۱۲) ساعه مثلًا. إن كان (۱۲) ساعه فقد انقضى اللّيل، وإن كان (۱۱) ساعه فهو باق. لكن لا ريب في أنّ اللّيل بعد (۱۲) ساعه منتقض بالنهار، ولا يصدق هنا عنوان «النقض». مع أنّه أجرى فيه الإستصحاب.

وأيضاً: ففي التنبيه(۲) السّابع، والبحث عن جريان الإستصحاب في أحكام الشرائع السّابقه، قال بجريان الإستصحاب، مع أنّ الشكّ في بقاء الشرائع السّابقه من قبيل الشك في المقتضي لا الرافع.

وأيضاً: فإنّه ذهب إلى الجريان ــ في التنبيه السّادس ــ في موارد الشك في النسخ، ونصّ على عدم الإشكال فيه.

ص: ۱۳۹

۱- ۱. فوائد الأُصول ۴ / ۴۳۵.

۲- ۲. المصدر ۴ / ۴۷۸.

وأيضاً: ذهب إلى الجريان فى جميع موارد الشكّ فى تحقّق الغايه، فى الشبهه الحكميه، كالشک فى أنّ غايه وجوب صلاه العشاء هو نصف اللّيل أو طلوع الفجر؟ وفى الشبهه الموضوعيّه، كالشكّ فى تحقّق اللّيل فى قوله تعالى «أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ».(۱) مع أنّ الشک فى المقتضى!

هذا كلّه نقضاً.

وأمّا حلاًّ: فإنّ المشكله التى ذكرها هى دوران الأمر فى مورد الشک فى المقتضى بين النقض والإنتقاض، فالنقض مشكوک فيه، ويكون التمسّک بدليل الإستصحاب _ وموضوعه النقض _ من التمسّک بالدليل فى الشبهه الموضوعيّه لنفس الدليل. فنقول:

إنّ الشبهه التى تتحقّق للمجتهد هى الموضوعيّه والحكميّه، لكنّ التى تتحقّق للمقلِّد هى الموضوعيّه فقط _ وإن كان يقع فى الشبهه الحكميّه بتبع الشک فى الموضوع، لكنّها حينئذٍ شبهه فى الحكم الجزئى _ . وأمّا الشبهه الحكميّه الكليّه فلا تقع إلاّ للمجتهد، ومنشأ الشک فيها فقد الدليل أو إجماله أو التعارض. كما أنّه فى الموضوعيّه هو الأُمور الخارجيّه، كما لو قال أكرم العالم وتردّد حال زيد بين أن يكون داخلاً تحت هذا العموم أو يكون خارجاً.

والموضوع فى قضيّه «لا تنقض اليقين بالشک» هو اليقين بالحدوث والشک فى البقاء، فإن تحقّق هذا الموضوع حرم النقض العملى قطعاً، وإن وقع الشک فيه كانت الشبهه

۱- ۱. سوره البقره، الآيه ۱۸۷.

موضوعیّه. لکنّ التردّد والشک فی الصّفات النفسانیّه غیر معقول، فأمر الیقین والشک یدور مدار الوجود والعدم، والعلم بوجودهما أو عدمهما علمٌ حضوری لا حصولی.

فلو وقع الشکّ فی المقتضی للبقاء، کما فی النکاح المنقطع، تعلَّق الیقین بحدوث الزوجیّه والشک فی بقائها بعد الشهر، وکلاهما متحقّق بالوجدان، فالإستصحاب جارٍ بلا کلام. نعم، لو کان الأجل فی الواقع هو الشهر، فإن الزوجیّه منتفیه یقیناً، لکنّ هذا المعنی فی الزوجیّه الدائمه أیضاً _ حیث الشک فی الرافع وهو الطلاق _ موجود. فإن أُرید لحاظ الواقع، لم یکن فرق بین الشک فی المقتضی والشک فی الرافع. وإن أُرید لحاظ تعلّق الیقین والشک، لم یکن فرق بینهما، وشمول الدلیل لهما ثابت، لتمامیّه الأرکان. فالقول بأنّ دلیل الإستصحاب لا ینطبق علی مورد الشبهه الموضوعیّه، غیر صحیح.

فظهر: إنّ أرکان الإستصحاب مع الشک فی المقتضی تامّه، والنهی متعلّق بنقض الیقین، الأمر المحکم المبرم الذی هو موجود فی مورد الشکّ فی المقتضی کالشکّ فی الرافع.

إشکالان من المحقّق العراقی

وأشکل المحقّق العراقی علی المیرزا _ والشیخ أیضاً _ بوجهین:(۱)

أحدهما: إنّ هذا التفصیل یستلزم إختصاص الإستصحاب بالأحکام الوضعیّه دون التکلیفیّه.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۸۵، تعالیق فوائد الأُصول ۴ / ۳۷۳.

توضيحه:

إنّ الأشياء التكوينيّه منها ما يحتاج فى حدوثه فقط إلى العلّه، ومنها ما يحتاج إليها حدوثاً وبقاءً. والإعتباريّات كذلک، فالملاک فى الأحكام الوضعيّه هو الجعل. ففى الملكيّه والزوجيّه ونحوهما يكون المصلحه فى نفس جعلها. وأمّا فى الأحكام التكليفيّه، فإنّ الملاک فى المتعلَّق كالصّلاه والصيام ونحوهما، وهو المصلحه، والمفسده فى شرب الخمر والقمار ونحوهما، والحكم بالوجوب أو الحرمه موجود حدوثاً وبقاءً.

ولمّا كان الحكم التكليفى يدور مدار الملاک فى المتعلَّق، فإنّ الشک فى المقتضى يعود بالضّروره إلى الشک فى الملاک، فلو شک فى بقاء حرمه الخمر على أثر المرض ــ مثلاً ــ وقع الشک فى مفسده الشرب فى هذا الحال، فلا مجال للإستصحاب على مبنى الشيخ، وأمّا فى الأحكام الوضعيّه، فإنّ الشک فى البقاء لا يرجع إلى الملاک ــ لأنّ الملاک ليس فى المتعلَّق ــ فالإستصحاب جارٍ.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه إنّما يرد لو كان المراد من (المقتضى) هو (الملاک). لكن الميرزا يقول بأنّ (المقتضى) هو (القابليّه للبقاء). وعليه، فمتى شک فى القابليّه للبقاء لم يجر الإستصحاب، كما فى النكاح المنقطع. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن حقيقه الحكم ــ وضعاً وتكليفاً ــ هو الإعتبار، وهذا الإعتبار ليس مهملاً بالنسبه إلى الزمان، فإمّا الإطلاق وإمّا التقييد، والحكم الوضعى لمّا يعتبر،

فإمّا هو مطلق وإمّا مقيّد بزمانٍ، والتقييد لا يكون بلا ملاک، وکذا الإطلاق، إذ الإطلاق والتقييد بلا ملاکٍ محالٌ على المولى الحکيم، فإن کان فى أصل جعل الحکم الوضعى ملاک، فلا ريب فى وجوده له بقاءً فى عمود الزمان.

الإشکال الثانى

إنّ القول باختصاص دليل الإستصحاب بالشکّ فى الرافع وعدم جريانه فى مورد الشک فى المقتضى، يستلزم أمرين: أحدهما: القول بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى. والثانى: القول بعدم حکومه الإستصحاب على قاعدتى الحلّ والطهاره. والحال أنّ الشيخ والميرزا يقولان بقيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى، ويقولان بالحکومه. فبين ما ذکراه هنا وهناک تهافت.

توضيحه:

أمّا فى الأمر الأوّل: فإنّه متى أُخذ العلم فى لسان الدليل موضوعاً للحکم الشرعى ــ تمام الموضوع أو جزء الموضوع ــ فإنّ الإستصحاب بلحاظ دليل إعتباره يقوم مقام العلم، وذلک لأن للعلم جهات، منها: أنّه صفه نفسانيّه. ومنها: أنّه طريق إلى المعلوم وکاشف عنه. ومنها: إنّه إذا حصل تحقّق البناء القلبى على طبقه. ومنها:إنّه إذا حصل تحرّک الإنسان عملاً على طبقه.

لکنّ المأخوذ فى لسان الأدلّه الشرعيّه هو أخذ العلم بلحاظ العمل وترتيب الأثر عليه، فتارةً: يکون الأثر لنفس العلم، کقوله: إذا علمت فاشهد. وأُخرى: يکون الأثر للمعلوم، مثل: إذا علمت بطهاره ثوبک فصلّ فيه.

وبلحاظ الآثار فى العلم والمعلوم، يقوم خبر الواحد مقام العلم، أمّا مثل

قاعده الطهاره، فلا يقوم مقام العلم فى أثره، وإنّما يقوم مقامه فى أثره المعلوم.

ووقع الخلاف بينهم فى قيام الإستصحاب مقام العلم فى آثار المعلوم فقط أو فى آثار العلم والمعلوم معاً؟ على قولين، والشيخ والميرزا على الثانى.

لكنّ لازم التعبّد بلحاظ المتيقَّن ـ فى دليل الإستصحاب ـ الذى هو مبنى عدم جريانه مع الشك فى المقتضى، هو عدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى.

وأمّا فى الأمر الثانى، فإنّ الشيخ والميرزا يقولان بحكومه الأصل المحرز كالإستصحاب على الأصل غير المحرز كقاعده الطهاره، فإنّ الموضوع فى قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» هو الشكّ، والغايه لهذا الحكم الظاهرى هو العلم بالقذاره. وكذا الكلام فى «كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام».

فإذا جرى إستصحاب الطهاره فى موردٍ، كان حاكماً على قاعده الطهاره، لأن بجريانه يرتفع موضوع القاعده أى الشكّ، وتتحقّق الغايه.

هذا هو الأصل المسلّم. وهو الحق.

لكنّ الميرزا لمّا كان يقول فى الإستصحاب بأنّ التعبّد فيه ليس بلحاظ اليقين وإنّما هو بلحاظ المتيقَّن ـ وهذا هو مبنى القول بعدم جريانه فى مورد الشكّ فى المقتضى ـ يقع فى التهافت، لأن جريان الإستصحاب فى الطهاره ـ وكذا الحلّيه ـ على القول المذكور لا يحقّق «العلم» المأخوذ «غايةً» فى القاعدتين، وإذا لم يتحقّق، فالموضوع ـ وهو «الشك» ـ موجودٌ، فلا تقدّم للإستصحاب على

القاعدتين بالحكومه، لأنّه لو جرى وتقدّم لارتفع الشكّ وحصل اليقين التعبّدى.

فعلى الميرزا رفع اليد إمّا عن قوله بالتفصيل وإمّا عن قوله بالحكومه.

الجواب:

والجواب عن الإشكال فى الأمر الثانى هو أن الميرزا فى قاعدتى الطهاره والحلّ يقول: بأن معنى القاعدتين هو البناء على الطهاره والحلّ مادام الشكُّ فيهما، أى مادام لم يعلم بالطهاره أو الحليّه الواقعيّه، فالحكم الشرعى هو الطهاره والحليّه ظاهراً، فلو علم بذلك وجداناً أو تعبّداً إرتفع موضوع القاعدتين. وعلى هذا، يتمّ تقدّم الإستصحاب على القاعدتين بالحكومه، لأنّه يفيد العلم التعبّدى.

فبالدقه فى كلام الميرزا يندفع الإشكال.

وأمّا الإشكال على كلام الميرزا فى الأمر الأوّل، فالإنصاف أنّه وارد، لأنّه ـ على ما فى تقرير الشيخ الكاظمى ـ يصرّح بأنّ التعبّد فى الإستصحاب هو بلحاظ آثار المتيقَّن، وعلى هذا، فإنّه يعتبر فى المتيقَّن أن يكون قابلًا للبقاء والإستمرار.

إنّ إشكال المحقّق العراقى على هذا الكلام وارد، لأن دليل الإستصحاب ـ بناءً عليه ـ غير متعرّض لآثار اليقين، وفى العلم الموضوعى يترتّب الأثر على نفس العلم واليقين.

ولكن يمكن الجمع بين كلام الميرزا فى المقام، وكلامه فى أوّل بحث القطع، وبذلك يرتفع الإشكال بأن يقال:

لقد ذكر الميرزا هناك أنّه إذا كان الموضوع للحكم مركّباً من جزئين أحدهما العلم، فإنّ التعبّد بالعلم يوجب التعبّد بالجزء الآخر. مثلًا: الموضوع فى «صلّ

خلف معلوم العـداله» مركّب من العـداله والعلم بالعـداله. فلو تعبّـد بالعلم بالعـداله عن طريق الإستصـحاب، حَصَل التعبّد بالعداله كذلك وتحقّق الموضوع. وكذا فى «معلوم الخمريه يحرم شربه».

فظهر مـن كلامه أنّه إذا أُخـذ (العلـم) فى (الموضـوع) وتعبّـد ببقـائه، يـترتّب أثر العلـم وأثر المعلـوم كليهمـا. وعلى هـذا، ففى الإستصـحاب، وإن كان الملحوظ هو المتيقَّن لا اليقين، لكنّ مورد التعبّـد هو «اليقين»، أى: لا تنقض اليقين بالشكّ عملاً، ونتيجه ذلك: ترتّب أثر اليقين وأثر المتيقَّن معاً.

فالإشكال من هذه الجهه أيضاً مندفع.

وهذا تمام الكلام على تفصيل الشيخ.

ص: ۱۴۶

التفصیل بین الشبهات الحکمیّه والموضوعیّه

اشاره

ذهب إلیه المحقّق الخوئی ونسبه إلی المحقّق النراقی، ونسب إلی بعض الأخباریین أیضاً کالأسترآبادی وصاحب الحدائق.

فالإستصحاب جارٍ فی الشبهات الموضوعیّه دون الحکمیّه.

مقدّمه

لا یخفی الفرق بین الشبهه الموضوعیّه والشبهه الحکمیّه.

ففی الأولی: یکون الموضوع واضحاً للمکلَّف بجمیع قیوده وحدوده، غیر أن إنطباقه علی المورد مشکوک فیه، کما فی «أکرم العادل» فإنّ مفهوم (العادل) معلومٌ تماماً، والمشکوک فیه إنطباقه علی (زید) وأنّه مصداقٌ للعادل حتّی یجب إکرامه أو لا فلا یجب؟

وأیضاً: فإنّ رفع هذا الموضوع، أی عدم إنطباقه علی المورد، لیس بید الشارع، بل بید المکلَّف.

فهاتان خصوصیّتان للشبهه الموضوعیّه.

ص: ۱۴۷

فإن لم يكن للموضوع حاله سابقه، كأن لا ندرى هل كان زيد عادلاً سابقاً أو لا، فهذا خارج عن البحث. وإن كان لنا علم بحاله فى السّابق، والآن نشك فى بقائه على تلك الحال، حتّى يترتّب الأثر الشرعى من الصّلاه خلفه وغير ذلك أو لا يترتّب؟ فهنا يجرى الإستصحاب عند الكلّ ـ إلاّ من ينكر حجّيه الإستصحاب مطلقاً ـ لكنّه يصير قاعدةً فقهيّه، كما تقدّم فى أوائل بحث الإستصحاب. وهذا هو السرّ فى قول الأخباريين بجريان الإستصحاب فى الشبهه الموضوعيّه، لعدم كونه من مسائل الأُصول.

وأمّا فى الثانيه: فالموضوع واضح كذلك تماماً، غير أنّ الشبهه فى الحكم.

والشبهه الحكميّه تارةً: فى الحكم الجزئى. ومنشأ الشبهه حينئذٍ هو الشك فى الموضوع، كأن نشك فى مطهريّه هذا المائع بسبب الشك فى أنّه ماء مطلقٌ أو لا؟ أو أنّه كرٌّ أو لا؟ وفى هذه الشبهه تجرى قاعده الشك السّببى والمسبّبى. ولا يتمسّك بالإستصحاب إلاّ فى طرف الكريّه، فيستصحب بقاؤها إن كان كُرّاً، وعدم بقائها إن لم يكن، وحينئذٍ، ينتفى الشكّ فى طرف المسبّب، أى الثوب المغسول بهذا الماء.

وأُخرى: فى الحكم الكلّى. وهذا مورد البحث فى هذا المقام.

ومنشأ الشك فى الشبهه الحكميّه الكليّه أحد أُمور ثلاثه:

إمّا فقد الدليل، وإمّا إجمال الدليل، وإمّا التعارض.

ورفع الشبهه الحكميّه الكليّه بيد الشارع لا المكلَّف، بخلاف الشبهه الحكميّه الجزئيّه.

والأمر فی الشبهه الحکمیّه الکلیّه راجع إلی الفقیه فقط.

وإذا جری الإستصحاب فی هذه الشبهه کان مسأله أُصولیّه، ومن هنا قال جماعه من الأخباریین بعدم الجریان، لأنّهم مخالفون لعلم الأُصول.

هذا ... والشبهه الحکمیّه الکلیّه علی قسمین، لأنّه تارهً: یقع الشک فی مرتبه الجعل. وأُخری: فی مرتبه المجعول. وتوضیحه:

إن للحکم مرتبتین ــ خلافاً لصاحب الکفایه القائل بأربعه مراتب ــ وهما (مرتبه جعل الحکم)، حیث یُجعل الحکم بنحو القضیّه الحقیقیّه. و(مرتبه فعلیّه الحکم) بفعلیّه موضوعه. وإذا کان کذلک، فإنّه قد یقع الشک فی (الجعل) فلا ندری هل الحکم قد جعل لعشر سنین أو عشرین، وهذا البحث هو موضوع إستصحاب عدم النسخ. وقد یقع الشک فی (المجعول) ومنشأ الشک فقدان النص أو إجماله أو التعارض. وهذا محلّ البحث.

دلیل التفصیل

والمثال الذی ذکره المحقّق النراقی للتفصیل ــ وفیه الإشاره إلی الدلیل کما سیأتی بالتفصیل ــ هو ما لو علم بوجوب الجلوس ــ مثلاً ــ فی یوم الجمعه إلی الزوال وشک فی وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب یجری، لکنّه معارض باستصحاب بقاء عدم الوجوب أزلاً. وهذا التعارض أحد الأدلّه وسنتکلّم علیه. فلنذکرها بالتفصیل:

الأوّل

ما یستفاد من کلمات بعض المحدّثین، وهو: التمانع بین أخبار الإحتیاط

وأخبار الإستصحاب. فأخبار الاحتياط مثل قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»[(١)] و«قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه»[(٢)] ونحو ذلك، جاريه فى الشبهه الحكميّه. وجريان الإستصحاب فى هذه الشبهه لا يجتمع مع هذه الأخبار.

الجواب

ويجاب عن هذا الوجه:

أوّلاً: بأنّ الإحتياط فى الشرع غير واجب إلاّ فى موردين، أحدهما: فى أطراف العلم الإجمالى بالتكاليف الإلزاميّه. والآخر: فى موارد الشبهه البدويه قبل الفحص. أمّا فى غيرهما، فلا دليل على وجوب الإحتياط.

والتحقيق عدم جريان الإستصحاب فى الموردين المذكورين، وعليه أعاظم الأُصوليين، أمّا فى الأوّل، فللتعارض، وأمّا فى الثانى، فلعدم المقتضى.

وثانياً: إنّه لو فرض عدم شمول أخبار الإحتياط للشبهه البدويه بعد الفحص أيضاً، فإنّ النسبه حينئذٍ بين دليل الإحتياط ودليل الإستصحاب هى حكومه الثانى على الأوّل أو وروده عليه، لأنّ دليل الإحتياط لا يكون مهملاً، والإطلاق ــ بمعنى جريانه حتّى مع وجود المؤمّن من الشارع ــ محال. فيكون مقيّداً عقلاً بما لا يكون هناك مرخّص. فكان دليل وجوب الإحتياط معلّقاً على عدم مجىء المرخّص، والإستصحاب مرخّص شرعى.

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم ۴۶.

٢- ٢. المصدر ٢٧ / ١٥٩.

الثانى

إنّ أخبار الإستصحاب كلّها وارده فى الشبهات الموضوعيّه، ولا يوجد خبر فى جريانه فى الحكميّه. وهذا يوجب إنصراف إطلاق دليل الإستصحاب إلى الشبهه الموضوعيّه. أو أنّ هذه الشبهه هى القدر المتيقَّن فى مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق.

الجواب

إن كان المراد ورود النصوص فى مورد الشبهات الموضوعيّه.

فإنّ المورد غير مخصّص.

وإن كان المراد أنّ الموضوع فى النصوص هو الشبهه الموضوعيّه، فالجواب:

أوّلاً: إنّ المورد الذى ورد فيه الإطلاق ليس القدر المتيقَّن فى مقام التخاطب، وإلاّ يلزم عدم جواز التمسّك بأىّ مطلقٍ. وثانياً: كون القدر المتيقّن مانعاً من إنعقاد الإطلاق ــ وإن قال به صاحب الكفايه ــ غير تام.

الثالث

إنّ الكبرى الوارده فى نصوص الإستصحاب مثل: «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» لمّا كانت مسبوقه باليقين بالطهاره والشك فى الحَدَث، فالظاهر أنّ (اللاّم) فى (اليقين) و(الشك) هى (للعهد)، فالمراد هو يقين زراره بالطهاره وشكّه فى الحدث، وتلك شبهه موضوعيّه، فالإستصحاب خاصّ بها.

وبعباره أُخرى، فإن الدليل محفوفٌ بما يحتمل القرينيّه، فلا ينعقد الإطلاق ليشمل الشبهه الحكميّه.

ص: ۱۵۱

الجواب

لو حمل (اللاّم) على (العهديّه) كان الوجه صحيحاً، ولكنّه لا يحمل على ذلك، لأنّ قوله «ليس ينبغى ...» إشاره إلى أمرٍ عقلىّ وتعليلٌ به، وهو أنّ العقل لا ـ يجوّز رفع اليد عن اليقين بالشک، وهذا التعليل يوجب إلغاء الخصوصيّه، ويجعل الروايه عامّه للشبهتين.

الرابع

إنّ أدلّه الإستصحاب ملقاه إلى العرف، فالمقصود منها ما هو المتعارف وما عليه الإرتكاز العقلائى. وبعباره أُخرى: إنّ تلک النصوص وارده فيما عليه العقلاء ومحفوفه بالإرتكاز العقلائى. ومن المعلوم أنّ الغالب فى عمل العقلاء بالإستصحاب هو موارد الشبهه الموضوعيّه، فهم إذا حَدَث موضوعٌ كان بناؤهم فى الغالب على بقاء ذلک الموضوع، لأن الغالب فى الموضوعات هو البقاء.

والحاصل: إنّ هذه الغلبه فى الإرتكاز تمنع من إنعقاد الإطلاق للأخبار.

الجواب

قد تقدّم أنّ عمل العقلاء وبنائهم على عدم الإعتناء بالشک بعد اليقين، إمّا هو من باب الإطمينان بالبقاء، وإمّا من باب الإحتياط، أو من باب الرجاء. فدعوى قيام السّيره العقلائيّه على التعبّد بالعمل على الحاله السّابقه ــ إعتماداً على اليقين بالحدوث والشک فى البقاء ــ غير تامّه، وعليه، فإن إطلاق الأخبار محكّم.

الخامس

إنّ التمسّک بالدليل للقول بجريانه فى الشبهه الحكميّه من التمسّک بالدليل

فى الشبهه الموضوعيّه، وهو باطل بالإتفاق.

وتوضيح ذلك: إنّ موضوع الحكم تارهً: محرز الإطلاق، وأُخرى: محرز التقييد، وثالثهً: يكون الموضوع مقيّداً بقيدٍ ثمّ يقع التبدّل والتغيّر فى الموضوع فيوجب الشك فى الحكم، لأنّ الحكم تابع للموضوع، فمتى وقع الشك فى الحكم كان هذا الشك ناشئاً من الشك فى الموضوع، فلو أريد التمسّک بالدليل حينئذٍ لإبقاء الحكم، كان من التمسّک بالدليل فى شبهته الموضوعيّه، ولزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر. وهذا باطل.

وبالجمله، فإن جريان الإستصحاب فى الشبهه الحكميّه غير ممكنٍ ثبوتاً، لأنّا عندما نشكُّ فى الشبهه الحكميّه فى الحكم، فإنّ هذا الشك ناشئ من الشك فى الموضوع، أى ناشئ من إحتمال تبدّل الموضوع (وهو النقض)، وإذا كان الموضوع مشكوكاً فيه، كيف يتمسّک ب‍(لا تنقض) مع الشك فى موضوعه وهو (النقض)؟

الجواب

ويكفى فى الجواب عن هذا الوجه أن نقول: بأنّه إنّما يتمّ لو كان موضوع الإستصحاب مأخوذاً من العقل. لكنّ المقرّر أنّه يؤخذ من العرف، وعلى هذا، فلا تحصل الشبهه الموضوعيّه لمفهوم النقض.

توضيحه:

إنّ كلّ لفظٍ أُخذ موضوعاً فى لسان الدليل، فلابدّ من معرفه مفهومه العرفى ثمّ تطبيقه على المورد. فإذا قال الشارع: «توضّأ بالماء». لزم معرفه مفهوم لفظ الماء عند العرف، ثمّ نرى بعقلنا هل هذا المائع المعيَّن ماءٌ أو لا، فالمفهوم عرفى وتطبيقه عقلى.

ص: ۱۵۳

ثمّ إنّ الموضوع، إن كـان باقيـاً على حـاله، فـالحكم كـذلك، وإن احتمـل التبـدّل فيه، فـإنّ التبـدّل يكون تارةً: فى قِوام الشـىء، وأُخرى: فى أحواله، فإن كان فى المقوّمات، كان الإستصحاب إسراء الحكم من الموضوع إلى الموضوع الآخر. وأمّا إن كان فى الأحوال فلا، لأنّ العرف لا يرى إلّا نفس الموضوع.

والحاصـل: إنّ المعتبر فى الإستصـحاب بقـاء الموضـوع بنظر العرف، والعرف يرى ذلـك إن كـان التغيّر المـوجب للشـك فى الحالات لا فى المقوّمات.

هل المحقّق النراقى قائل بالتفصيل؟

قد ذكرنا عن السيّد الخوئى نسبه التفصيل إليه، وذكرنا المثال وهو الجلوس إلى الزوال، ولكن قال شيخنا دام بقاه: فى النسبه نظر، فنقول:

ذكر المحقّق النراقى: أنّ الأُمور على قسـمين، وهى الأُمور الخارجيّه والأحكام الشرعيّه، وكلٌّ منهما ينقسم إلى ما له اقتضاء البقاء إلاّ أن يرفعه رافع، ومـا ليس له إقتضـاء البقـاء. وقـد جَعَـل الأحكـام الوضـعيّه ــ من الأحكـام الشـرعيّه ــ ممّـا له إقتضـاء البقـاء، كالطهـاره والنجـاسه والقضاوه والزوجيّه والملكيّه ونحو ذلك. وأمّا الأحكام التكليفيّه، فقـد قسّـمها إلى ثلاثه أقسام، فمنها ما هو مقيّـد، فله حدٌّ وغايه، ومنها ما هو مطلق، ومنها ما هو مهمل بالنسـبه إلى الغايه والزمان. فأمّا الأوّل كوجوب الصّوم إلى اللّيل، فإن الحكم فيه ينتفى بتحقّق الغايه، فلا مجال فيه للإستصـحاب، لعـدم إقتضاء البقاء بعد الغايه. وأمّا الثانى، كحرمه شـرب الخمر، فإن زواله يكون بمجىء الرافع، كالضـرر مثلاً، وهـذا مجرى الإستصـحاب. وأمّا الثالث ــ وهو الحكم غير المقيَّد وغير المطلق ــ فهو مورد تعارض الإستصحابين:

إستصحاب بقاء الحكم وإستصحاب عدم الحكم بعد القيد المشكوك فيه.

والحاصل: إنّه يقول بجريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيّه مطلقاً، وفى قسمٍ من الأحكام التكليفيّه، وهو عمده الأحكام وأكثرها. وإنّما يرى التعارض بين الإستصحابين فى قسمٍ واحدٍ من الأحكام التكليفيّه.

هذا خلاصه ما أفاده فى المناهج.(۱)

وأمّا فى المستند،(۲) ففى مسأله جفاف النجاسه، ذكر بأنّه قد يحصل الجفاف بالشمس، فالموضع طاهر. وقد يحصل بالهواء، فنجاسه الموضع باقيه. أمّا لو جفَّ الموضع النجس بإشراق الشمس والهواء معاً، فهل يطهر أو لا؟

(قال): يُلحظ المتقدّم، فإن كان الشمس فطاهر، وإن كان الهواء فالنجاسه باقيه. (ثمّ ذكر): أنّه لو أشرقت الشمس على الموضع ولكنّه جفَّ بالهواء، وقع التعارض بين موثقه الحضرمى: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طَهُرَ»(۳) وصحيحه زراره: «إذا جفّفته الشمس طَهُر».(۴) حيث أنّ الموثّقه مطلقه بالنسبه إلى كون الجفاف بالهواء بعد الشمس، وحصوله بالشمس فقط، أمّا الصّحيحه فمفهومها عدم الطهاره إن كان الجفاف بغير الشمس، (قال) وإذا تعارضا تساقطا، وكان المرجع إستصحاب النجاسه.

وإذا كان هذا مبنى المحقّق النراقى فى أُصول وفقهه، فإنّ نسبه القول بالتفصيل إليه غير تامّه.

۱- ۱. مناهج الأحكام والأُصول: ۲۴۲.

۲- ۲. مستند الشيعه ۲ / ۴۹۵.

۳- ۳. وسائل الشيعه ۳ / ۴۵۳، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات، رقم ۵.

۴- ۴. المصدر، ۳ / ۴۵۱، الباب ۲۹، رقم ۱. باختلاف.

الدليل المهم للقول بالتفصيل

تعرّضنا لوجوه القول بالتفصيل ونقدها، وبقى الوجه المهمّ من بينها، وتقريبه:

قد ذكرنا أنّ للحكم مرتبتين: مرتبه الجعل ومرتبه المجعول، فمرتبه الجعل مقام الإنشاء والإعتبار، ومرتبه المجعول مقام الفعليّه، فإنّ الحاكم يفرض وجود الموضوع ويعتبر الحكم عليه بنحو القضيّه الحقيقيّه، كما فى آيه الحج، وكذلك فى الأحكام الوضعيّه. وأمّا مقام الفعليّه، فوجود الموضوع فى الخارج ضرورى. فهذه جههٌ للفرق بين المرتبتين. والجهه الأُخرى: أنّه لا أثر من حيث الطاعه والمعصيه على المرتبه الأولى، بخلاف الثانيه، فإنّها ظرف تحقّق الطّاعه والمعصيه.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هى: إنّ الأحكام بأجمعها مسبوقه بالعدم، فالماء القليل لم يكن نجساً بالملاقاه قبل التشريع، فلمّا جاءت الشريعه حكم بنجاسته، فإن تمّم كرّاً وَقَع الشكّ فى بقاء النجاسه السّابقه وعدم بقائها. وبعباره أُخرى: يقع الشك فى أنّ الشارع هل جعل لهذا الماء حكم الطهاره على خلاف الحكم السّابق، لأنّ الكرّ طاهر، أو لم يجعل؟ فالمرجع هو: «لا تنقض اليقين بالشك». فالمجعول وهو النجاسه للماء القليل باقٍ بالإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب يعارضه عدم الجعل الأزلى، فإنّ الأصل فى هذا الماء المتمَّم كرّاً عدم جعل النجاسه له، فيقع التعارض بين الإستصحابين.

وهذا التحقيق من السيّد الخوئى، ولا يوجد فى كلمات المحقّق النراقى.

ص: ۱۵۶

الکلام حول التفصیل بالتفصیل

اشاره

وقد وقع هذا التفصیل موقع البحث الطّویل بین الأعلام، فقد ردّ علیه الشیخ وصاحب الکفایه والمیرزا وغیرهم، ودافع عنه السیّد الخوئی واختاره، وإلیک التفصیل:

الإشکالات علی هذا التفصیل

اشاره

وقد ذکر المحقّق الخوئی ما أشکل به الشّیخ وصاحب الکفایه وغیرهما علی هذا التفصیل وحاول الرّد علیها، وأورد شیخنا الأُستاذ دام بقاه الإشکالات والردود وتکلّم علیها:

إشکال الشیخ

لقد أشکل الشیخ(۱) وأجاب عن مثال الجلوس فی یوم الجمعه إلی الزوال بما حاصله:

إنّ الزمان إن کان مأخوذاً علی نحوٍ یکون قیداً للوجوب، فلا مجال لإجراء الإستصحاب بعد الزوال، للقطع بارتفاع الوجوب، وإلاّ یلزم إسراء الحکم من موضوعٍ إلی آخر، فلاـ مجری إلاّ ـ لاستصحاب العدم الأزلی، وإن کان مأخوذاً علی نحوٍ یکون ظرفاً للجلوس الواجب، فإنّ الإستصحاب یجری فی وجوب الجلوس، لبقاء موضوعه، ولا یجری إستصحاب العدم الأزلی، لانتقاضه بالوجود المطلق غیر المقیَّد بزمانٍ معیَّن کما هو المفروض.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۱۰.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال:(۱) بأنّ الزمان إذا لوحظ ظرفاً للجلوس، فإنّ الإستصحاب كما يجرى فى الجلوس لتماميّه الأركان فيه، كذلك يجرى فى العدم الأزلى، لأنّ وجوب الجلوس أمر حادث مسبوقٌ بالعدم المطلق، والقدر الذى نعلم بانتقاضه هو وجوب الجلوس إلى الزوال، وأمّا بعد الزوال فوجوب الجلوس مشكوك فيه، فيجرى إستصحاب العدم الأزلى كذلك، ويقع التعارض بين الإستصحابين.

وهو جواب متين.

إشكال الكفايه

وحاصله: إنّ الزمان ظرف عرفاً لا قيد، لأن أهل العرف يرون الموضوع _ وهو الجلوس _ بعد تصرّم الزمان باقياً، هذه هى الصغرى. والكبرى: إن العبره فى بقاء الموضوع ووحدته فى القضيتين بفهم أهل العرف لا بالدقّه العقليّه. فالإستصحاب الوجودى جارٍ، لتماميّه أركانه، ولا يبقى مجال لجريان إستصحاب العدم الأزلى ليعارضه.(۲)

الجواب

إنّه لا كلام فى ضروره وحده الموضوع بالنظر العرفى، ولكن هنا

۱- ۱. مبانى الإستنباط: ۷۱ _ ۷۲.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۴۰۹ _ ۴۱۰.

إستصحابان، فإنّ الجلوس بعد الزوال المشكوك فی وجوبه مسبوق باليقين بوجود وجوبه، فيجری الإستصحاب الوجودی. ومسبوقٌ أيضاً باليقين بعدم وجوبه، فيجری الإستصحاب العدمی. وإذا جری الإستصحابان وقع التعارض بينهما.

وهذا الجواب متين.

إشكال المحقّق النائينی

وأشكل الميرزا بما حاصله:(١) أنّه يعتبر فی صحّه الإستصحاب كون زمان المشكوك فيه متّصلًا بزمان المتيقّن، وأمّا إتّصال نفس صفه اليقين بصفه الشك، فغير معتبر قطعاً. ولذا لو تيقّن أحد بعداله شخص فنام ثمّ شک بعد الإنتباه فی بقاء عدالته، يصح جريان الإستصحاب فيها بلا إشكال، مع أنّ صفه اليقين قد انفصلت عن صفه الشک بالنوم. وعليه فلا يمكن جريان إستصحاب عدم التكليف فی مفروض المثال، لانفصال زمان المتيقّن عن زمان المشكوک فيه باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال، كما لا يخفی.

الجواب

أجاب تلميذه المحقّق بأن: كبری كون العبره فی صحّه جريان الإستصحاب باتّصال زمان المشكوک فيه بزمان المتيقّن وإن كانت صحيحه كما ذكر، إلاّ أنّ المقام أيضاً من صغريات تلک الكبری، وليس خارجاً عنها، وذلک، لما علم ممّا بيّنّاه من أنّ المراد من العدم المستصحب ليس هو العدم السّابق علی فعليّه

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ۱۱۱.

التكليف، بل المراد منه هو العدم الأزلى السّابق على جعل الأحكام وتشريعها، حيث أنّا نشك فى أنّ وجوب الجلوس فى مفروض المثال هل جعل ــ حينما جعل ــ وسيعاً بحيث يشمل ما بعد الزوال، أو كان مضيّقاً ومختصّاً بما قبل الزوال؟ وعليه فيتّصل زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن. كما لا يخفى.

وهذا الجواب متين.

إشكال آخر

وأورد المحقّق النائينى على التفصيل بوجهٍ آخر، بعد أن دافع عنه بالردّ على إشكال الشيخ، وشرح ذلك هو: إنّ الشيخ أجاب عمّا ذكر الفاضل النراقى فى مثال الجلوس إلى الزوال بما حاصله: إنّ الزمان ــ وهو الزوال ــ إمّا قيدٌ للواجب أو الوجوب وإمّا ظرف، فإن كان قيداً، فلا مجعول حتّى يستصحب عدم ليعارض الوجود، وإن كان ظرفاً فلا استصحاب للعدم، ويبقى إستصحاب الوجوب بلا معارض.

فدفع الميرزا الإشكال: بأنّ العدم الأزلى لمّا انقلب إلى الوجود لم يكن العدم بعد وجوده من العدم الأزلى حتّى يستصحب.

لكنّه أورد على النراقى: بأنّ الأثر للمجعول لا للجعل حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل، وتوضيحه:

إنّ للحكم مرتبتين هما مرتبه الإنشاء ومرتبه الفعليّه ــ خلافاً للمحقّق الخراسانى بأنّها أربع مراتب ــ ولكن لا ـ خلاف فى أنّ الوجود الحقيقى للحكم هو وجوده فى مرتبه الفعليّه، ونسبه الوجود الإنشائى للحكم إلى الوجود الحقيقى الفعلى نسبه القوّه إلى الفعليّه، فإنشاء الحكم ليس الحكم بالفعل، وإنّما يُفرض

وجود الموضوع للحكم فى مرتبه الإنشاء، لكون الأحكام الشرعيّه بنحو القضايا الحقيقيّه، وفعليّه الحكم متوقّفه على فعليّه موضوعه، ولولا فعليّه الموضوع لم يتحقّق للحكم الفعليّه، إذ الحكم بلا موضوعٍ محال.

ثمّ إنّ الأثر يترتّب دائماً على الحكم الفعلى، وليس له فى مرتبه الإنشاء أثر، والمراد من الأثر هو وجوب الطاعه وحرمه المعصيه للحكم الشرعى الفعلى المتحقّق بتحقّق موضوعه.

وعلى ما تقدّم، فإنّه لابدّ من الأثر للتعبّد الإستصحابى وإلّا يكون لغواً، فإن استصحب وجود الحكم تحقّق الموضوع للأثر، وإن استصحب عدم الحكم رفع موضوع الأثر.

وبما ذكرنا يظهر تماميّه أركان الإستصحاب فى ناحيه عدم جعل الحكم، فالماء الذى زال تغيّره يوجد اليقين بعدم جعل النجاسه له أزلاً كما أنّ الشك فى بقاء ذلك العدم موجود كذلك، إلّا أنّ الإشكال فى وجود الأثر لهذا الإستصحاب، لأنّ «عدم الجعل» ليس حكماً شرعيّاً، وليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمه المعصيه، لأن موضوع هذا الحكم العقلى هو مجعول المولى لا جعله، إذ الأثر المذكور يترتّب على الإستطاعه الفعليّه التى بها يتحقّق الحكم الشرعى بوجوب الحج لا على قوله تعالى: «وَللّه ِعَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً ».(١)

فالحاصل: عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر له، لأنّ الأثر العقلى يترتّب على الحكم الشرعى، وإنشاء الحكم ليس بالحكم.

١- ١. سوره آل عمران، الآيه ٩٧.

الجواب

أجاب المحقّق الخوئی عن إشكال شيخه بناءً على ما ذهب إليه من أنّ حقيقه الإنشاء هو الإعتبار والإبراز، وأن وزان الإعتبار وزان التصوّر، فكما أنّ المتصوَّر تارةً فعلی وأُخرى إستقبالی، كذلك المعتَبر، فقد يكون فعليّاً كاعتبار الزوجيّه بين زيدٍ وهند، وقد يكون إستقباليّاً كما فی كتاب الوصيّه، حيث أنّ الإعتبار فعلی والمعتَبر إستقبالی، والأحكام الشرعيّه أيضاً كذلك، فما كان منها مشروطاً بشرطٍ كان المعتَبر فيه إستقباليّاً، وما لم يتحقّق الشرط لم يترتّب عليه الأثر، كما فی إذا زالت الشمس فصلّ، و«وَللّه عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... ».

ثمّ إنّه لا يعتبر فی الإستصحاب كون المستصحب ذا أثرٍ حدوثاً، بل إنّه يعتبر وجود الأثر له بقاءً، وقد تقدّم سابقاً أنّ حقيقه الإستصحاب هو التعبّد بالبقاء من الشارع.

وبناءً على ما ذكر يظهر ما فی كلام الميرزا من أنّه لا أثر للوجود الإنشائی للحكم، لأنّه بمجرّد تحقّق الموضوع يصير الشرط منشأً للأثر.

نظر الأُستاذ

إنّ من الواضح أن لا مجال لهذا البحث بناءً على الإتّحاد بين الجعل والمجعول كالإيجاد والوجود، إذ لا معنى حينئذٍ لإبقاء المجعول بالإستصحاب وإستصحاب عدم الجعل، والقول بالتعارض بينهما. وإنّما يجری البحث بناءً على المغايره بينهما، بأن تكون النسبه بينهما هی السّببيّه والمسببيّه، فالجعل عباره عن الإنشاء والإعتبار، والمبرز والمجعول عباره عن المعتَبر وما يتحقّق بسبب الإنشاء.

ولكنّ صريح كلمات السيّد الخوئی فی الفقه والأُصول فی المواضع الكثيره

ص: ۱۶۲

المختلفه هو أنّ الجعل والمجعول واحد حقيقةً، والفرق بينهما إعتبارى كالإيجاد والوجود.

وهل يتمّ ما ذكره بناءً على التعدّد والمغايره بين الجعل والمجعول؟

التحقيق: لا ـ لوجهين، أحدهما: ما تقدّم من أنّ الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمه المعصيه هو المعتَبِر للمولى والمسبَّب لا الإعتبار والسّبب.

والثانى: إنّ السّعه والضيق فى الإعتبار يدوران مدار سعه وضيق المتعلَّق والمعتَبر، فإذا كانت النجاسه مجعولةً للماء المتغيّر فقط أوله وللماء الذى زال عنه التغيّر، كان الجعل والإنشاء والإعتبار فى كليهما واحداً، وإذا كان وجوب العتق للرقبه مطلقاً أو لخصوص المؤمنه، كان العتق فى كليهما واحداً، وكذلك فى إكرام العالم والعالم العادل، فإنّه لا أكثريّه وأقليّه فى الإعتبار حتّى يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى العدم عند الشكّ فى تبدّل عدم الإعتبار إلى الوجود والجعل.

والحاصل: إنّ الحق مع المشهور القائلين بجريان الإستصحاب فى المجعول وعدم جريانه فى طرف عدم الجعل.

رأى المحقّق العراقى

وما ذكرناه هو الإشكال الصّحيح الوارد على التفصيل.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقى[(١)] من أن مشكله الإستصحاب هى عدم بقاء الموضوع بعد زوال القيد وتبدّله، فلا يجرى لعدم وحده الموضوع بين القضيّتين، وأنّه يمكن حلّها بتقريب: إنّه لا يمكن تقييد الموضوع بالحكم وعلل الحكم، لأنّ القيد فى مرتبه المقيَّد ولا يتأخّر عنه، وكلّ حكم فهو متأخّر رتبةً عن الموضوع.

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ١٠.

وعليه، ففى مثـل: الماء إذا تغيّر ينجس، يكون التغيّر علّةً للحكم، وإذا لم يتقيّـد الموضوع بعلّه الحكم، كانت وحـده الموضوع ــ وهو ذات الماء ــ محفوظةً فى القضيّتين، فيجرى الإستصحاب ويتمّ القول بالتفصيل. وتوضيح ذلك:

إنّ القيود على قسـمين، فمنهـا مـا هو قيـدٌ للحكم ومنهـا مـا هو قيـدٌ للموضوع، والفرق بينهما هو أن قيـد الحكم دخيلٌ فى أصـل مصـلحه الحكم فهو علّةٌ لتحقّق المصـلحه، كالزوال بالنسـبه إلى الصّلاه، وأمّا قيد الموضوع، فهو علّه لتحقّق الشىء ذى المصلحه، كالطهاره بالنسـبه إلى الصّلاه. والتغيّر فى المثال المذكور من قبيل القسم الأوّل، ولمّا إستحال أن يكون قيداً للموضوع وهو الماء، فإنّ الموضوع فى القضيّتين واحد والإستصحاب جارٍ.

فـإن قيـل: إنّه لمّا حكم بنجاسه الماء المتغيّر، لم يعقل الإهمال فى الموضوع، فهو إمّا مطلق عن التغيّر وإمّا مقيَّد به، لكنّ الإطلاق أيضاً ساقط، فلا محاله يكون الموضوع ــ وهو الماء ــ مقيّداً بالتغيّر، فيعود الاشكال.

فـالجواب مـا ذهب إليه المحقّـق العراقى من القـول بـالحصّه التـوأمه، فليس الموضوع مطلقـاً بالنسـبه إلى التغيّر ولاـ مقيّـداً به، بل الموضوع للحكم بالنجاسه هو الحصّه من الماء التى كانت توأماً مع التغيّر، فكما أنّ «الوجود» فى قولنا زيـد موجودٌ، محمولٌ على ذات زيدٍ لا بشرط وجوده وإلّا يلزم إجتماع المثلين، ولا بشرط عدمه، وإلّا يلزم إجتماع النقيضين، ولا بشرط من الوجود والعدم، كذلك الحال فى علل الأحكام بالنسبه إلى موضوعاتها.

وعلى الجمله، فإنّ مشكله التفصيل هى عدم جريان الإستصحاب، لعدم

وحده الموضوع، وهی مرتفعه بما ذکره من عدم تقیّد الموضوع بالتغیّر، فهو محفوظ فی القضیّتین وأرکان الإستصحاب تامّه.

الإشکال علیه

فقد أشکل علیه شیخنا دام بقاه، بأنّه لا ریب فی إختلاف المرتبه بین الحکم والموضوع، وأمّا بین علّه الحکم والموضوع، فلا یوجد الملاک للتقدّم والتأخّر فی المرتبه أصلاً. ویشهد بذلک إنقسام الماء إلی المتغیّر وغیر المتغیّر وقابلیّه تقیید المقسم بالقسم، فقوله بعدم إمکان تقیّد الماء بالتغیّر ممنوع.

المطلب الأخیر

قد ظهر أنّ الإشکال الوارد علی التفصیل هو عدم جریان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر.

ولقائل أن یقول بوجود الأثر لهذا الإستصحاب، فیکون جاریاً ویقع التعارض ویتمّ القول بالتفصیل، والأثر هو جواز الإفتاء والإخبار عن الحکم الشرعی. فقد کان الماء المتغیّر بالنجاسه محکوماً علیه بالنجاسه، ثمّ لمّا زال التغیّر وشک فی بقاء النجاسه، استصحبت النجاسه وحکم بوجوب الإجتناب عن هذا الماء. وهذا الأثر جارٍ فی جمیع موارد الشبهه الحکمیّه.

والجواب: إنّ جواز الإخبار عن حکم اللّه یدور مدار العلم به، قال تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ »(۱) والعلم ــ کما هو معلوم ــ تارهً وجدانی، وأُخری

۱- ۱. سوره الإسراء، الآیه ۳۶.

تعبّدی، کما فی خبر الثقه بناءً علی الطریقیّه کما هو التحقیق، فیقوم مقام العلم الطریقی والموضوعی. وأمّا الإستصحاب، فهو أصل محرز، ویدلّ دلیله علی قیامه مقام العلم الطریقی، بأن یترتّب علیه أثر الواقع، وأمّا قیامه مقام العلم الموضوعی فلا، لأنّ الشک مأخوذٌ فی نصوص أدلّته _ بخلاف الأماره کخبر الواحد، حیث أُلغی فیها الشک _ فکیف یکون مفیداً للعلم تعبّداً؟ ومع عدم إفادته للعلم، کیف یجوز الإخبار؟

وأمّا السیّد الخوئی _ القائل بالتفصیل _ فقد اختلف کلامه، أمّا فی کتاب الهدایه فی علم الأُصول، فقد صرّح بعدم قیام الإستصحاب مقام العلم الموضوعی، وأمّا فی مصباح الأُصول، فقد صرّح فی مورد بکونه من الأمارات، وفی موضع آخر بکونه من الأُصول، فنصّ فی موردٍ بقیامه مقام العلم وفی آخر بالعدم.

وعلی الجمله، فإنّ الشک مأخوذ فی أدلّه الإستصحاب. هذا أوّلاً.

وثانیاً: لیس الإستصحاب فی السّیره العقلائیّه من الأمارات، بل إنّ أدلّه الإستصحاب تفید عدم نقض الیقین بالشک من حیث العمل، سواءً وجد الظنّ بالبقاء أو لا.

ومع التنزّل عما ذکر، فلا أقل من الشک فی تنزیل الإستصحاب بمنزله العلم الموضوعی، والقدر المتیقّن هو تنزیله بمنزله العلم الطریقی فقط.

إشکال آخر

وأورد علی التفصیل: بأن إستصحاب بقاء المجعول یقتضی بقاء النجاسه فی الماء المتمّم کرّاً، وإستصحاب العدم الأزلی یقتضی عدم نجاسته. لکنّ هذا الإستصحاب _ إستصحاب العدم الأزلی _ إنّما یجری لیعارض إستصحاب بقاء المجعول، إن لم یکن له معارض فی مرتبته، إلاّ أن إستصحاب عدم الجعل أزلاً

يعارضه إستصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ الطهاره أيضاً حكم مجعول وحالته السّابقه العدم فيجرى الإستصحاب، وإذا تعارضا تساقطا، وبقى إستصحاب بقاء المجعول جارياً بلا معارض.

الجواب

ذهب السيّد الخوئى إلى أنّه لا يجرى إستصحاب عدم جعل الطهاره والإباحه، وذلك، لأنّ الأحكام المجعوله فى الشريعه هى الأحكام الإلزاميّه، وأمّا الأحكام الترخيصيّه، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيها ... .

هذا أوّلاً.

أقول:

سيأتى الكلام على هذا الجواب الذى هو التفصيل فى التفصيل.

وثانياً: إنّ إستصحاب عدم جعل الطهاره أزلاً يجرى ولكنّه لا ينافى إستصحاب عدم النجاسه كذلك.

توضيح ذلك:

إنّه يوجد فى المقام علمٌ إجمالى إمّا بجعل الإباحه أو الطهاره، وإمّا بجعل الحرمه أو النجاسه، ففى المرأه المنقطع عنها الدم علمٌ إجمالى إمّا بحرمه الوطى وإمّا بجوازه، لأنّ كلًّا من الحكمين مقتضى الإستصحاب، فيتعارض الإستصحابان. وهنا مسالك:

١ ـ مسلك الشيخ، عدم جريان الإستصحاب فى أطراف العلم، لوقوع التعارض بين صدر دليل الإستصحاب وذيله. لأن الصدر يقول بعدم النقض،

وذيل يقول بالنقض باليقين سواء كان تفصيليّاً أو إجماليّاً، فالإشكال إثباتى.

وأُجيب فى محلّه بعدم لزوم التناقض، لأن مجرى الإستصحاب هو الخصوصيّه، ولا توجد اليقين بالخلاف فى الخصوصيّتين، فإن اليقين هو بعدم جعل الإلزام والشك هو فى بقاء هذا العدم، واليقين بعدم جعل الإباحه والشك هو فى بقاء هذا العدم، وقد تعلّق اليقين فى العلم الإجمالى بـ«الأحد» لا بـ«الخصوصيّه». فالذى تعلّق به اليقين لا يجرى فيه الإستصحاب ـ لعدم جريان الإستصحاب فى «أحدهما» ـ والذى يجرى فيه الإستصحاب «كلّ واحدٍ من الخصوصيّتين».

٢ ـ مسلك الميرزا: عدم الجريان، لعدم إمكان التعبّد بمقتضى الإستصحابين لمنافاتهما مع العلم الوجدانى على خلاف أحدهما. فالإشكال ثبوتى.

وقد أُجيب فى محلّه: بأنّ الموافقه الإلتزاميّه غير واجبه، فلا مانع من جريان الأصلين وإن كان أحدهما مخالفاً للواقع.

رأى السيّد الأُستاذ

والسيّد الأُستاذ ـ بعد أن قرّب التفصيل وردّ على إشكالى الشيخ وصاحب الكفايه ـ قال:

والتحقيق: إنّ ما أفاده النراقى وتابعه عليه السيّد الخوئى بالتقريب المتقدّم يبتنى على أُمور:

أحدها: إنّ إستصحاب عدم الجعل ممّا يترتّب عليه أثر عملى مباشر وإلّا كان لغواً أو مثبتاً.

ص: ١٦٨

الثانی: إنّ عـدم الجعل ممّا یمکن أن یکون مورداً للتعبّـد الشـرعی وإلاّ لم یصـح أن یجری فیه الإستصـحاب، لأنّه لیس بمجعول شرعی ولیس بموضوع شرعی لأثر شرعی.

الثالث: إنّ الجعل یختلف سعه وضیقاً باختلاف المجعول سعه وضیقاً، وإلاّ فلو فرض أنّه بنحو واحد کان المجعول متّسعاً أو ضیقاً لم یجر إستصحاب عدم الجعل فیما نحن فیه کما سیتّضح إن شاء اللّه تعالی.

وجمیع هذه الأُمور محل بحث وکلام، ولأجل ذلک لابدّ من إیقاع البحث فی جهات:

الجهه الأُولی: فی أنّ إستصحاب عدم الجعل هل یمکن أن یجری فی نفسه لترتّب أثر عملی علیه أو لا؟.

وقد ذهب المحقّق النائینی رحمه اللّه إلی الثانی، ببیان: انّ الآثار العملیّه العقلیّه من لزوم الإطاعه والتنجیز ونحوها إنّما یترتّب علی الحکم المجعول الفعلی بفعلیّه موضوعه، وإمّا الجعل بنفسه فلا یترتّب علیه أی أثر عملی.

وعلیـه، فیکـون التعبّـد بعـدم الجعـل لغـواً، لعـدم أثر عملی مـترتّب علیـه، فلاـ یصـح جریـان الإستصـحاب فیه لوضـوح انّ التعبّد الإستصحابی إنّما هو بلحاظ الأثر العملی ... .(۱)

ثمّ أورد ردّ المحقّق العراقی علی هذا الإشکال وأجاب عنه ... ثمّ تکلّم علی الأمرین الآخرین.

ص: ۱۶۹

۱- ۱. منتقی الأُصول ۶ / ۷۵.

وعلى الجمله، فإنّ مسلكه متطابق مع مسلك شيخنا الأستاذ الذى تبعناه عليه، والعمده فى الجواب عن التفصيل هو إشكال المحقّق النائينى المذكور.

تفصيل فى التفصيل

هذا، وقد فصّل المحقّق الخوئى فى التفصيل المذكور: بأنّ التعارض بين الإستصحابين يختصّ بالأحكام الإلزاميّه، وأمّا الأحكام الترخيصيّه وهى الإباحه والحليّه، والطهاره الخبثيّه، والطهاره الحدثيّه، فلا يقع فيها التعارض بين إستصحاب بقاء المجعول وإستصحاب عدم الجعل.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بوجهين:

أحدهما: ما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «أُسكتوا عمّا سكت اللّه عنه»(١) وقوله عليه السّلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».(٢) فإنّ هذه الأخبار ظاهره فى عدم تحقّق الشكّ فى الحليّه والإباحه حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل.

والثانى: إنّ الشريعه إنّما جاءت لبيان الأحكام الإلزاميّه من الواجبات والمحرّمات، والحليّه والطهاره لا يحتاجان إلى البيان، لأن الأشياء كلّها على الحليّه والطهاره.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه بوجوه منها:

أوّلًا: إنّ الكلام هنا فى الإباحه الواقعيّه، وحديث الحجب عند السيّد الخوئى

ص: ١٧٠

١- ١. بحار الأنوار ٢ / ٢٦٠.

٢- ٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم ٣٣.

من أدلّه البراءه الشرعيّه، وهی حليّه وإباحه ظاهريّه.

وأمّا الخبر: أُسكتوا عمّا سكت اللّه عنه، فمخدوش سنداً ودلالهً.

وثانياً: كون الأشياء كلّها فی الشرائع السّابقه علی الحليّه والطهاره أوّل الكلام، بل لعلّ الدليل علی خلافه.

وثالثاً: إنّ الطهاره حكم شرعی وضعی، والحليّه حكم شرعی تكليفی، وكلاهما مجعولان فی الشريعه بحسب ظواهر الكتاب والسنّه كما لا يخفی.

خلاصه الكلام فی المقام

إنّه بعد الفراغ عمّا تقدّم، لابدّ من النظر فی أمر الإستصحابين من جهتين:

جهه المقتضی:

والتحقيق جريان الإستصحابين، لتماميّه أركانهما، فاليقين أزلاً بعدم جعل الحرمه لوطئ المرأه _ مثلًا _ قد تبدّل إلی اليقين بجعل الحرمه فی حال الحيض بقوله تعالی: «فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمحيضِ »،(۱) وأمّا إذا إنقطع الدم وشك فی جعل الحرمه، فإنّه يستصحب عدم الجعل السّابق.

وكذلك الحال بالنسبه إلی إستصحاب عدم الإباحه أزلاً، فإنّه مع الشك فی تبدّل عدم جعل الحليّه إلی جعل الحليّه والإباحه، يستصحب العدم.

ومثل ذلك ما إذا شك فی طهاره الماء ونجاسته بعد زوال التغيّر عنه.

وإنّما الكلام فی:

۱- ۱. سوره البقره، الآيه ۲۲۲.

جهه المانع، وتساقط الإستصحابين لوقوع التعارض فيما بينهما، فما هو المنشأ للمعارضه؟ وجوه:

أحدها: استحاله التعبّد بالمتناقضين كالحرمه وعدم الحرمه، أو الضدّين، كالطهاره والنجاسه.

ولكنّ هـذا المحـذور منتفٍ هنـا، إذ لا ـ مـانع من عـدم جعـل الحرمه وعـدم جعـل الإبـاحه للشـيء الواحـد، بـأن يكون خاليـاً من الحكمين، وكذا عدم الطهاره وعدم النجاسه، كما فى الماء المتغيّر، لعدم التناقض أو التضادّ، كما هو واضح.

والثـانى: لزوم التمـانع فى حكم العقـل، لأ ـنّ العقـل يحكم بالإمتثـال إنبعاثـاً أو إنزجـاراً وبالرخصه، فإذا جُعل الحكمان من جعل الحرمه وجعل عدمها، يحصل التمانع فى حكم العقل.

وهـذا المحـذور منتـفٍ كـذلك، لأ ـنّ المفروض عـدم جعـل الحرمـه وعـدم جعـل الإبـاحه، وأنّ الموضـوع خـالٍ مـن الحكمين المتضادّين أو المتناقضين.

والثالث: لزوم الترخيص فى المعصيه والمخالفه العمليّه، ولذا لا يجرى الأصلان فى أطراف العلم الإجمالى.

وهذا المحذور أيضاً منتفٍ، لعدم وجود الحكم الإلزامى فى المقام.

وتلخّص إلى الآن أن لا مانع من جريان الأصلين، لعدم وجود المعارضه فيما بينهما.

ويبقى المحذور المهم المانع من جريان الإستصحابين والذى وقع الكلام حوله بين الأعلام، وهو:

إنّه قد تقرّر لدى المحقّقين قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى كقيامه مقام العلم الطريقى، وعليه، فإنّ للمجتهد الذى إستصحب عدم جعل الحرمه وعدم جعل الإباحه أن يخبر ـ بعد إنقطاع الدم عن المرأه ـ عن عدم حرمه وطيها وعدم إباحه وطيها، كما هو مقتضى الإستصحابين، ولكنّه يعلم إجمالاً ببطلان أحدهما وكذبه.

إذن، لا يجرى الأصلان فلا يتمّ القول بالتفصيل.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال ورفع المحذور بأن يقال: صحيحٌ أنّ الإطلاق حجّه، ومقتضى إطلاق أدلّه الإستصحاب قيامه مقام العلم الطريقى والموضوعى، بأن يترتّب على الإستصحاب أثر العلم والمعلوم كليهما، إلاّ أن الإطلاق يتقيّد بالمقيِّد الشرعى أو العقلى وترفع اليد عنه بقدر قيام المقيِّد. وفيما نحن فيه، لابدّ من رفع اليد عن قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعى، لأنّ قيامه مقامه يستلزم جواز الإخبار بما هو مخالف للواقع، وهذا غير جائزٍ عقلاً، وتكون النتيجه جريان الإستصحاب ورفع اليد عن الإطلاق بقدر قيام المقيِّد العقلى، وبذلك يتمّ التفصيل.

فإن قيل:

إنّه يعتبر فى الإستصحاب اليقين السّابق والشك اللاّحق وترتّب الأثر، فأمّا إستصحاب بقاء المجعول، فأثره التأمين من العقاب، لكنّ هذا الأثر حاصل بالوجدان، لعدم البيان على الجعل كما هو المفروض، فإثباته بالتعبّد غير معقول لأنّه تحصيلٌ للحاصل.

ص: ۱۷۳

فالجواب:

أمّا نقضاً، فإن العلماء يتمسّكون بالبراءه الشرعيّه مع وجود البراءه العقليّه.

وأمّا حلاًّ، فإنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان من الشارع، لكنّ البيان الشرعى على العدم بيانٌ، فلا موضوع للقاعده، ولهذا نقول بعدم المجال للبراءه العقليّه مع وجود البراءه الشرعيّه.

وكيف كان:

فإنّ الإشكال بعدم الأثر الذى تقدّم ذكره الوارد على هذا التفصيل كافٍ للردّ عليه، فالحق ما عليه المشهور من عدم الفرق بين الأحكام الكليّه وغيرها.

ص: ۱۷۴

التفصيلُ بين الأحكام المستنبطهِ من الأدلّه الشرعيّه والأحكام المستنبطه من حكم العقل

اشاره

ذهب الشيخ إلى عدم جريان الإستصحاب فى الأحكام الثابته بالدليل العقلى. والمراد هنا ما حكم به العقل بعد دركه الملاك الملزم، حيث أنّ الشارع يحكم على طبقه بمقتضى تبعيّه أحكامه للملاكات، كما عليه العدليّه، للملازمه الموجوده بين حكم العقل وحكم الشرع.

فقال الشيخ: بأنّ الحكم الشرعى إن كان مستنداً إلى الكتاب أو السنّه أو الإجماع، فمع وقوع تغيّرٍ مّا فى الموضوع، يقع الشك فى بقاء الحكم المتيقّن سابقاً فيحكم ببقائه بالإستصحاب، وأمّا الحكم المستند إلى قاعده الملازمه، فلا يجرى فيه الإستصحاب.

توضيح التفصيل

ويتّضح مرام الشيخ فى هذا التفصيل ـ الذى قيل إنّه لم يسبقه إليه أحد ـ بذكر الأُمور التاليه:

الأوّل: إنّه يعتبر فى الإستصحاب الشك فى بقاء المتيقّن السّابق، ولا يتحقّق

الشک إلّا بحصول تغیّرٍ مّا فی أحوال الموضوع.

والثانی: إنّه یعتبر فی الإستصحاب وحده الموضوع فی القضیّتین، ولذا لو تبدلّ الموضوع بأن کان التغیّر فی مقوّماته لا أحواله لم یجر الإستصحاب بلا کلام.

والثالث: إنّه لا- یعقل أن یشک الحاکم فی موضوع حکمه، سواء الشارع أو العقل، للتضادّ الموجود بین الحکم والشک کما لا یخفی.

والرابع: الحکم العقلی علی قسمین، نظریّ، کحکمه باستحاله اجتماع الضدّین. وعملیٌّ، کحکمه بقبح الظلم وحُسن العدل. والموضوع للحکم العقلی مطلقاً هو علّه الحکم. وأمّا فی الأحکام الشرعیّه، فالعلّه للحکم غیر الموضوع له، کما فی نجاسه الماء المتغیّر، حیث أنّ الموضوع هو الماء والحکم هو النجاسه والعلّه هو التغیّر، فکانت العلّه فی الأحکام الشرعیّه هی الملاک لها. نعم، قد تصیر العلّه فی بعض الأحکام هی الموضوع، کما فی لا- تشرب الخمر لأنّه مسکر، إذ المسکر هو المحرَّم، وأمّا فی الأحکام العقلیّه، فإن العلّه هی الموضوع دائماً، فلو قیل: ضرب الیتیم لا للتأدیب قبیح، کان الموضوع للقبح هو الظلم، وإنّما کان ضربه قبیحاً لأنّه مصداقٌ للظلم. فالعلل فی الأحکام الشرعیّه خارجه عن الموضوعیّه، أمّا فی الأحکام العقلیّه فهی الموضوعات لها.

تقریب التفصیل

ویستدلّ لهذا التفصیل:

أوّلاً- إنّ العقل لا یشک فی حکمه کما تقدّم، وکلّما کان علّهً وملاکاً فهو فی الأحکام العقلیّه موضوع للحکم کما تقدّم أیضاً، وإذا کان الموضوع متیقّناً ولا یقع الشک فی الحکم، فلا موضوع للإستصحاب.

وثانياً: إنّ الإستصحاب متقوّم بكون الموضوع واحداً محفوظاً في القضيّتين، فلا إستصحاب مع عدم وحده الموضوع أو الشك فيه بل هو من إسراء الحكم من موضوعٍ إلى آخر، فيكون أشبه شيء بالقياس.

وهذان التقريبان موجودان في كلمات الشيخ قدّس سرّه، أحدهما إلى قوله «ألا ترى» والآخر ما أفاده بعده.(۱)

إشكال المحقّق الخراساني

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني(۲) بما توضيحه:

إنّه لا ـ خلاف في أنّ للحكم مرتبه الشأنيه ومرتبه الفعليّه، أمّا في الحكم الشرعي، فمرتبه الشأنيّه هي مرتبه الإنشاء، ومرتبه الفعليّه هي مرتبه تحقّق الموضوع. وأمّا في الحكم العقلي، فمرتبه الشأنيّه هي مرتبه الملاك، ومرتبه الفعليّه هي حكم العقل بعد إحراز الملاك.

ثمّ إنّ الحكم الشرعي يتبع الحكم العقلي الفعلي، فهو تابع له في مقام الإثبات ــ دون مقام الثبوت الذي هو مرتبه الملاكات ــ . فإذا حكم العقل بحسن الشيء لوجود المصلحه فيه، حكم الشرع بوجوبه إن كانت المصلحه ملزمةً، ولكنّ هذا في مقام الإثبات والكشف، وأمّا بالنسبه إلى الواقع، فإن الأحكام الشرعيّه تابعه للملاكات نفس الأمريّه، إذ الشارع عالم محيط بالملاكات، وأمّا العقل، فلا إحاطه له بها، ولذا يحتمل أن يكون حكمه من باب القدر المتيقّن من

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۳۸ ــ ۳۹.

۲- ۲. درر الفوائد: ۲۹۸ ــ ۲۹۹، كفايه الأُصول: ۳۸۶.

الملاـك، ويحتمـل أن يكون الملاـك للحكم الشـرعى أوسع دائرةً من ملاـك حكم العقل، كأن يأخـذ العقل فى ملاك حكمه قيـداً ولا يكون دخيلاً فى ملاك الحكم الشرعى. وهـذا الإحتمال يكفى لوقوع الشك عنـد زوال القيد فى بقاء الحكم الشـرعى الذى جاء تبعاً لحكم العقل، فيحكم ببقائه وإن إرتفع الحكم العقلى بسبب زوال القيد، لتماميّه أركان الإستصحاب فيه.

وذكر المحقّق الخراسانى أيضاً: إحتمال تعـدّد الملاك، فإنّه وإن كشف الملاك عن طريق الحكم العقلى وثبت الحكم الشـرعى بقانون الملازمه، إلّا أنّه يحتمل وجود ملاك آخر للحكم الشـرعى لم يتمكّن العقل من دركه، وهذا الإحتمال يوجب الشك فى بقاء الحكم ويجرى الإستصحاب.

ولا يتوهّم دفع هذا الاحتمال بأصاله عدم وجود الملاك الآخر، لكونه أصلاً مثبتاً.

وهذا بيان ما أورده المحقّق الخراسانى.

إشكال المحقّق النائينى

وأورد المحقّق النائينى على التفصيل: بأنّه إذا أخذ العقل فى موضوع حكمه خصوصيّةً، كانت الخصوصيّه مقوّمه لحكمه وبزوالها ينتفى الحكم، وأمّا الحكم الشـرعى، فإن العرف هو المشـخّص لكون الخصوصـيّه مقوّمةً أو هى من الحالات، لأن الأحكام ملقاه إليه، فإذا رأى أنّها من الحالات جرى الإستصحاب.

هذا ملخّص كلامه، وإليك نصّه:

ما أفاده قدّس سرّه فى ذلك يتركّب من مقدّمتين:

الأُولى: أنّ العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه، فلابدّ وأن يكون موضوع

حكمه بتمـامه وكمـاله مبيّناً عنـده؛ إذ لا يعقل الإهمال أو الإجمال فى موضوع الحكم عنـد الحاكم به، عقلاً كان أو غيره، فما لم يتغيّر موضوع الحكم بتغيّر مّـا يسـتحيل إرتفـاع الحكم العقلى عنه، ومع تغيّره وتبـدّل الموضوع عمّا هو عليه يرتفع الحكم العقلى بارتفاع موضوعه لا محاله.

الثـانيه: أنّ الحكم الشـرعى المسـتكشف بالـدليل العقلى حيث إنّ المفروض تبعيّته للحكم العقلى، فكـلّ قيـد اعتـبر فى موضوعه يكون معتبراً فى موضوعه لا محاله، وإلاّ لزم عـدم تبعيّته له، وحينئـذٍ، فإذا تغيّر موضوع الحكم العقلى وتبـدّل بعض خصوصـيّاته، فلا محاله يكون الحكم الشرعى متبدّلاً أيضاً، ويرتفع الحكم الشرعى بتبع إرتفاع الحكم العقلى، والشكّ فى كونه محكوماً بمثل الحكم السّابق شرعاً إنّما يكون شكّاً فى الحدوث لا فى البقاء؛ لعدم اتّحاد القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه على الفرض.

والحقّ فسـاد هـذا التفصـيل، وعـدم التفـاوت فى جريان الإستصـحاب بـذلك؛ فإنّ ما أفاده فى المقـدّمه الأُولى ــ من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده ــ إنّما يصحّ فيما إذا كان حكم العقل بقبح شىء منحلاًّ إلى حكمين:

أحدهما: الحكم بقبحه. وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره نظير القضـيّه الشـرطيّه الدالّه على المفهوم. ومن الضـرورى أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّه المحسّنه والمقبّحه، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شىء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن فى ذلك وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع إنتفاء بعض الخصوصيّات أيضاً.

فـإذا فرضـنا الشـكّ فى بقاء الحكم العقلى مع انتفاء بعض الخصوصـيّات غير المقوّم للموضوع بنظر العرف، فلا محاله يشكّ فى بقاء الحكم الشرعى أيضاً،

ص: ۱۷۹

ويجرى الإستصحاب؛ لاتّحاد القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه.

سلّمنا أنّ موضوع حكم العقل لابدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه، والقطع بانتفائه عند إنتفاء بعض خصوصيّاته، إلّا أنّ ما أفاده ــ من إرتفاع الحكم الشرعى بارتفاعه، كما أُفيد فى المقدّمه الثانيه ــ ممنوع، فإنّ الحكم الشرعى إنّما يتبع الحكم العقلى فى مقام الإستكشاف والإثبات لا ـ فى مقام الثبوت والواقع، فربّما يكون قيد له دَخْلٌ فى استقلال العقل بشىء إلّا أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعى تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه، كانت مستكشفةً عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا إرتفاع الحكم العقلى التابع لاستكشافه الملاـك الواقعى، فلاـ يلزم من ذلك إرتفاع الحكم الشرعى التابع لنفس الملاـك الواقعى المحتمل بقاؤه؛ لاحتمال عدم دَخْل تلك الخصوصيّه فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محاله يشكّ فى بقاء الحكم الشرعى، ومع عدم كون تلك الخصوصيّه مقوّمةً للموضوع بنظر العرف بل من حالاـته الواسطه فى ثبوت الحكم للموضوع، تكون القضيّه المشكوكه متّحدةً مع القضيّه المتيقّنه، فيجرى الإستصحاب لا محاله.

ونظير ذلك ما سيجىء من جريان الإستصحاب عند تغيّر بعض الخصوصيّات المأخوذه فى الدليل اللّفظى، كما إذا قال المولى: «الماء المتغيّر نجس» أو «الماء إذا تغيّر ينجس» أو «المتغيّر بالنجاسه ينجس». فإنّ التغيّر حيث إنّه لا يعرضه النجاسه التى هى من قبيل الأعراض الخارجيّه القائمه بالجسم فى نظر العرف، فلا محاله يكون التغيّر علّةً لثبوت النجاسه للماء الخارجى، فإذا زال التغيّر عن الماء بنفسه وشكّ فى بقاء نجاسته، فالمشكوك فى نجاسته فعلاً ــ وهو الماء ــ هو الذى كان متيقّن النجاسه سابقاً، فلو بنى على المسامحه فى الموضوع واتّباع

نظر العرف فيه من جهه مناسبات الأحكام مع موضوعاتها، فلا فرق فی ذلک بين ما إذا كان دليل المستصحب عقليّاً أو شرعيّاً، وإلّا فلا يجری الإستصحاب فی مطلق ما إذا كان الشکّ فی البقاء ناشئاً عن تغيّر بعض خصوصيّات الموضوع، من دون فرق بين الدليل اللّفظی والعقلی.(١)

النظر فيه:

وقد تنظّر شيخنا فی هذا الوجه ــ فی الدورتين ــ بما حاصله: أنّه إنّما يتمّ فی الأحكام الشرعيّه الملقاه إلی العرف، لأنّه لمّا خاطب العرف ولم يبيّن الخصوصيّه، فقد أوكل تشخيصها إليهم وإلّا يلزم الإغراء بالجهل. لكنّ الكلام فی الحكم الشرعی التابع للحكم العقلی بقانون الملازمه، فإذا زال أحد القيود المأخوذه وتردّد حاله بين المقوميّه وعدمها، لم يجز التمسّک بدليل الإستصحاب، لكونه شبههً موضوعيّهً له.

التحقيق فی المقام

والتحقيق أن يقال بعد إتّفاق الكلّ علی أن ليس للعقل حكم بل الأحكام العقليّه هی المدركات العقليّه، فقولهم «كلّما حكم به العقل ...» مسامحه فی التعبير:

إنّ الأحكام العقليّه علی قسمين، أحدهما: الأحكام العقليّه النظريّه. والآخر: الأحكام العقليّه العمليّه. أمّا القسم الأوّل، فخارج عن البحث هنا. وأمّا القسم الثانی، فينقسم إلی حكم العقل فی باب الملاكات، حيث يكشف العقل المصلحه والمفسده، وإلی حكم العقل فی باب الحسن والقبح، حيث يكشف حسن الفعل

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ٢٠ ــ ٢٢.

وقبحه. فإن كشف العقل عن الملاك الملزم فی موردٍ، كان للشارع حكمٌ بحسب ذلك الملاك بناءً علی مذهب العدليّه، بمقتضی قاعده الملازمه. ولكن لمّا كان العقل قاصراً عن درك الملاكات كلّها، فقد يكون هناك ملاك آخر حكم الشارع حكمه بلحاظه، وهذا الإحتمال يكون منشأً للشك وبذلك يجری الإستصحاب فی الحكم الشرعی. فما ذكره المحقّق الخراسانی فی هذا القسم هو الصّحيح.

وأمّا فی القسم الآخر، وهو المدركات العقليّه فی باب الحسن والقبح، فالصّحيح ما ذهب إليه الشيخ، لأنّ العقل إذا أدرك حسن العدل، كان للشارع بعثٌ نحوه لا محاله ـ لأنّ الأفعال كما ذكر المحقّق الإصفهانی علی ثلاثه أقسام، فمنها: ما ليس فيه إقتضاء الحسن والقبح، كالأكل والشرب ونحوهما. ومنها: ما فيه إقتضاء ذلك كالكذب، إذ قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً. ومنها: ما يكون حسناً ولا ينقلب عمّا هو عليه كالعدل أو قبيحاً ولا ينقلب كالظلم ـ فإذا حكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً، حكم الشرع بذلك، ورجع الحكم فيه إلی حسن العدل، وإذا حكم بقبح ضربه لا للتأديب، حكم الشرع بالحرمه، ورجع الحكم إلی قبح الظلم، فإن فرض أخذ العقل خصوصيّةً فی موضوع حكمه فی هذا الباب ووقع الشك فی كون الفعل حسناً أو قبيحاً، لم يكن للإستصحاب مجالٌ، لكونها شبهةً موضوعيّه لدليل الإستصحاب، فيكون الحق مع الشيخ.

رأی السيّد الأُستاذ

ثمّ إنّ سيّدنا الأُستاذ بعد أن قرّب التفصيل بوجهين ولم يرتضهما قال:

الوجه الثالث: دعوی أنّ الخصوصيّه المتبدّله أو المشكوكه مقوّمه بنظر

العرف، فلا مجال للإستصحاب حينئذٍ. وذلك بأحد بيانين:

البيـان الأوّل: إن الكلام فيما نحن فيه فى الأحكام العقليّه المسـتتبعه لحكم الشـرع _ بناءً على الملازمه _، وهى تختص بأحكامه فى باب التحسين والتقبيح.

وعليه، فنقـول: إن كـلّ خصوصـيّه تكـون دخيله فى حكم العقـل بـالحسن أو القبـح، فهى تكـون قيـداً لفعـل المكلّـف المحكوم بـالحسن أو القبـح لا ـ قيـداً فى الموضوع. وبعباره أُخرى: إنّ الخصوصـيّات المأخوذه فى حكم العقل العارض على فعل المكلّف مأخوذه قيداً لمتعلّق الحكم لا لموضوعه، فلا محاله يتقيّد متعلّق الحكم الشـرعى المستكشف عن الحكم بتلك الخصوصيّات تبعاً للحكم العقلى.

فإذا حكم العقل بقبح الصّدق الضار، كان متعلّق الحكم الشرعى بالحرمه هو الصّدق المضر.

وقـد تقرّر أن كلّ خصوصـيّه تؤخذ فى المتعلّق تكون مقوّمه بنظر العرف، وليس الحال فيه كالحال فى الموضوع. فمع الشك فى تلك الخصوصيّه يمتنع الإستصحاب، وسيأتى بيان هذه الجهه فى محلّه.

البيان الثانى: إن الحكم العقلى بالقبح لم يتعلّق بالصّدق _ مثلاً _ حال إضـراره كى يقع الكلام فى أن جهه الضرر مقوّمه عرفاً أؤ ليست مقوّمه، بـل ليس لـدينا إلاّ ـ الحكم العقلى بحسن الإحسان وقبـح الظلم. والحكم بقبـح الصّـِدق المهلك أو حسن الكـذب النـافع، من بـاب أن الأوّل مصـداق الظلم القبيـح عقلاً ـ والثانى مصـداق الإحسان الحسن عقلاً، لا أن الحكم العقلى بالقبـح تعلّق بالصّدق مباشره بملاحظه اضراره.

إذن، فمتعلّق الحكم العقلى هو نفس الخصوصيّه، وهذه الأفعال مصاديق

للخصوصيّه، ويتبعه فى ذلک الحکم الشرعى، فالحرام هو الظلم والمحبوب هو الإحسان.

وعليه، فمع الشک فى بقاء الخصوصيّه يشک فى ثبوت متعلّق الحکم مباشره، فلا معنى للإستصحاب. فهو نظير إستصحاب حرمه ما ثبت حرمته بالدليل الشرعى عند الشک فى إنطباق موضوع الحرمه عليه، کما لو کان کلام کذباً، ثمّ شکّ فى أنّه کذب أو ليس بکذب، فإنّه لا معنى لإستصحاب حرمته مع الشک المزبور.

وهکذا الحال فى الشبهه الحکميّه، کما لو فرض زوال عنوان الظلم عن الصّدق، ومع هذا احتمل أن يبقى على حرمته، فإنّه لا معنى لإستصحاب حرمته، إذ متعلّق الحرمه السّابقه زال قطعاً، والصّدق فعلاً ليس من أفراده جزماً، فيمتنع صدق البقاء. فتدبّر.

وهذا الوجه ببيانيه متين لا دافع له، وهو ممّا يمکن إستفادته من عباره الشيخ رحمه اللّه خصوصاً بالبيان الأوّل ــ لقوله: «لأن الجهات المقتضيّه للحکم العقلى للحسن والقبح کلّها راجعه إلى قيود فعل المکلّف» ــ وإن کانت لا تخلو عن نوع إجمال.

ومنه تعرف بُعد ما أفاده صاحب الکفايه وغيره عنه وعدم إرتباطه به.

وبالجمله: التأمّل فى کلام الشيخ يقتضى أن يستظهر أن مراده ما ذکرناه، لا ما فهمه الأعلام قدس اللّه سرّهم، واللّه سبحانه العاصم العالم.(۱)

أقول:

فليتأمّل هل يعود هذا إلى بعض ما تقدّم؟ وهل يساعد عليه ظاهر کلام الشيخ؟.

ص: ۱۸۴

۱- ۱. منتقى الأُصول ۶ / ۱۸ ــ ۲۰.

التفصيل بين الأحكام الوضعيّه والأحكام التكليفيّه

اشاره

قد نسب إلى الفاضل التونى التفصيل بين القسمين من الأحكام الشرعيّه، وأنّه ينكر جريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيّه، قال: والمَنشأ له هو توهّم أنّها ليست مجعولهً ابتداءً من قبل الشارع. فأجاب بأنّها مجعوله له ولو بالواسطه.

قال السيّد الخوئى: ربّما يتوهّم عدم صحّه جريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيّه كما عن الفاضل التونى ... .(۱)

نصّ كلام الفاضل التونى

ولكنّ الأولى أن نورد نصّ ما جاء فى كتاب الوافيه _ كما فعل الشيخ، فإنّه قال: نسبه الفاضل التونى إلى نفسه وإن لم يلزم ممّا حقّقه فى كلامه. ثمّ أورد نصّ عبارته _ فإنّه قال بعد ذكر الإختلاف فى حجيّه الإستصحاب:

ولتحقيق المقام، لابدّ من إيراد كلامٍ يتّضح به حقيقه الحال فنقول: الأحكام الشرعيّه تنقسم إلى ستّه أقسام:

ص: ۱۸۵

۱- ۱. مبانى الإستنباط: ۷۷.

الأوّل والثانى: الأحكام الإقتضائيه المطلوب فيها الفعل، وهى الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الإقتضائيّه المطلوب فيها الكفُّ والترک، وهى الحرام والمکروه.

والخامس: الأحكام التخييريّه الدالّه على الإباحه.

والسّادس: الأحكام الوضعيّه، كالحكم على الشىء بأنّه سبب لأمر، أو شرط له أو مانع عنه. والمضايقه بمنع أنّ الخطاب الوضعىّ داخل فى الحكم الشرعىّ ممّا لا يضرُّ فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا! فإذا ورد أمر بطلب شىءٍ، فلا يخلو إمّا أن يكون مؤقّتاً، أو لا.

وعلى الأوّل: يكون وجوب ذلک الشىء أو ندبه فى كلّ جزءٍ من أجزاء ذلک الوقت، ثابتاً بذلک الأمر؛ فالتمسّک حينئذٍ فى ثبوت ذلک الحكم فى الزمان الثانى بالنصّ، لا بالثبوت فى الزمان الأوّل، حتّى يكون إستصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثانى: أيضاً كذلک، إن قلنا بإفاده الأمر التكرار، وإلاّ فذمّه المكلّف مشغوله حتّى يأتى به فى أىّ زمان كان، ونسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداءً فى كلّ جزءٍ منها، سواء قلنا بأنّ الأمر للفور، أو لا.

والتوهّم بأنّ الأمر إذا كان للفور، يكون من قبيل المؤقّت المضيّق؛ إشتباه غير مخفىّ على المتأمِّل.

فهذا أيضاً ليس من الإستصحاب فى شىء.

ولا يمكن أن يقال: بأنّ إثبات الحكم فى القسم الأوّل فيما بعد وقته من الإستصحاب؛ فإنّ هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً.

وكذا الكلام فى النهى، بل هو أولى بعدم توهّم الإستصحاب فيه، لأنّ مطلقه لا يفيد التكرار.

ص: ۱۸۶

والتخييرى أيضاً كذلك.

فالأحكام الخمسه: ـ المجرّده عن الأحكام الوضعيّه ـ لا يُتصوَّر فيها الإستدلال بالإستصحاب.

وأمّا الأحكام الوضعيّه: فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكمٍ من الأحكام الخمسه ـ كالدّلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزله لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحه التصرّفات والإستمتاعات فى الملك والنكاح، وفيه لتحريم أُمِّ الزوجه، والحيض والنفاس لتحريم الصّوم والصّلاه، إلى غير ذلك ـ فينبغى أن يُنْظَر إلى كيفيّه سببيّه السّبب، هل هى على الإطلاق؟ كما فى الإيجاب والقبول، فإنّ سببيّته على نحو خاصّ، وهو الدوام إلى أن يتحقّق مُزيل، وكذا الزلزله؛ أو فى وقت معيّن، كالدلوك ونحوه ممّا لم يكن السّبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السّبب وقتاً للحكم، فإنّ السّببيّه فى هذه الأشياء على نحو آخر، فإنّها أسباب للحكم فى أوقات معيّنه، وجميع ذلك ليس من الإستصحاب فى شىءٍ، فإنّ ثبوت الحكم فى شىءٍ من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزءٍ آخر، بل نسبه السّبب فى إقتضاء الحكم فى كلِّ جزءٍ نسبه واحده.

وكذا الكلام فى الشرط والمانع.

فظهر ممّا مرَّ: أنّ الإستصحاب المختلَف فيه لا يكون إلاّ فى الأحكام الوضعيّه ـ أعنى: الأسباب، والشرائط، والموانع، للأحكام الخمسه ـ من حيث أنّها كذلك. ووقوعه فى الأحكام الخمسه إنّما هو بتبعيّتها، كما يقال فى الماء الكرِّ المتغيِّر بالنجاسه إذا زال تغيُّره من قِبَلِ نفسه: بأنّه يجب الإجتناب عنه فى الصّلاه، لوجوبه قبل زوال تغيُّره، فإنّ مرجعه إلى: أنّ النجاسه كانت ثابته قبل زوال تغيُّره،

فتكون كذلك بعده. ويقال فى المتيمّم إذا وجد الماء فى أثناء الصّلاه: إنّ صلاته كانت صحيحه قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلّفاً ومأموراً بالصّلاه بتيمُّمه قبله، فكذا بعده، فإنّ مرجعه إلي: أنّه كان متطهِّراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهاره من الشروط.

فالحقُّ ــ مع قطع النظر عن الروايات ــ : عدم حُجِّيه الإستصحاب، لأنّ العلم بوجود السّبب أو الشرط أو المانع فى وقت، لا يقتضى العلم بل ولا الظنَّ بوجوده فى غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلَّق عليه ثابتاً فى غير ذلك الوقت؟

فالذى يقتضيه النظر، بدون ملاحظه الروايات: أنّه إذا علم تحقُّق العلامه الوضعيّه، تعلّق الحكم بالمكلَّف، وإذا زال ذلك العلم، بطروِّ شكّ ــ بل وظنّ أيضاً ــ يتوقّف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أوّلاً.

إلّا أنّ الظاهر من الأخبار: أنّه إذا عُلِم وجود شيءٍ، فإنّه يُحكَم به، حتّى يُعلم زواله. روى زراره فى الصّحيح ... .(1)

الإشكال على كلام الفاضل التونى

ولا يخفى أنّ الفاضل التونى قد ذهب إلى عدم حجيّه الإستصحاب بقطع النظر عن الروايات، ثمّ صرّح بدلاله الأخبار على حجيّته مطلقاً.

ويرد عليه ــ كما أشار الشيخ إليه ــ(2) أنّ بقاء الطلب الموقّت قد لا يفى به

۱- ۱. الوافيه فى علم الأُصول: ۲۰۰ ــ ۲۰۳.
۲- ۲. فرائد الأُصول ۳ / ۱۳۱.

الدليل، فتقع الحاجه إلى التمسّک فی ثبوت ذلک الحکم بالإستصحاب، ففی صلاه المغرب والعشاء قد وقع الکلام فی انتهاء الوقت فی نصف اللّیل أو إمتداده إلی الفجر، ومع الشکّ فی بقاء الوقت بعد نصف اللّیل لابدّ من الإستصحاب.

وکذلک الحال فی الطلب المطلق، فقد یدلّ الدلیل علی أصل الوجوب، وأمّا الدلاله علی کونه مطلقاً أو موقّتاً فلا. مثلًا: صلاه الآیات عند الکسوف واجبه، ولکن یقع الکلام فی أنّها موقّته بانجلاء القرص أو یؤتی بها حتّی بعده؟ ففی مثله لا مناص من التمسّک بالإستصحاب.

هذا فی الأحکام التکلیفیّه.

وکذلک فی الأحکام الوضعیّه، إذ یدور أمر الشرطیّه بین کونها موقتهً أو مطلقه، ومع الشک فی بقائها بعد الوقت یکون الدلیل قاصراً والمرجع هو الإستصحاب. ففی غسل الجمعه _ مثلاً _ لا ریب فی شرطیّه الوقت، ولکن هل هو إلی الزوال أو إلی المغرب؟

ولو وقع الشک فی بقاء حکمٍ موقّتٍ أو مطلق ثابت، لوقوع تغیّر فی خصوصیّات موضوعه، فإنّه لا رافع للشک إلّا الإستصحاب.

وأیضاً، فإنّه کثیراً مّا یقع الإجمال فی ألفاظ الأدلّه الشرعیّه بسببٍ من الأسباب ویسقط الإستدلال به لذلک، وحینئذٍ، یحتاج إلی الإستصحاب، حیث لا طریق لإثبات الحکم إلّا به.

وتلخّص: عدم تمامیّه ما ذهب إلیه الفاضل التونی.

الكلام حول الأحكام الوضعيّه

اشاره

لكنّ الأعلام قد تعرّضوا فى هذا المقام للبحث عن حقيقه الحكم الوضعى؟ وأنّه قابل للجعل أو لا؟ وعلى الأوّل، فهل يقبله إستقلالاً أو عرضاً كما عبّر المحقّق الإصفهانى، أو تبعاً كما عبّر المحقّق الخراسانى؟ أو بعضه غير قابلٍ وبعضه قابل تبعاً أو عرضاً وبعضه قابل تبعاً وإستقلالاً؟ وهذا الأخير قال به المحقّق الخراسانى؟

رأى صاحب الكفايه

قال فى الكفايه:

لا خلاف كما لا إشكال فى إختلاف التكليف والوضع مفهوماً وإختلافهما فى الجمله مورداً، لبداهه ما بين مفهوم السّببيّه أو الشرطيّه ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفه والمباينه. كما لا ينبغى النزاع فى صحّه تقسيم الحكم الشرعى إلى التكليفى والوضعى ... وكذا لا وقع للنزاع فى أنّه محصور فى أُمور مخصوصه ... أو ليس بمحصور، بل كلّما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو فى متعلّقه وموضوعه أو لم يكن له دخل ممّا أُطلق عليه الحكم فى كلماتهم ... .

إنّما المهمّ فى النزاع هو أنّ الوضع كالتكليف فى أنّه مجعول تشريعاً بحيث يصحّ إنتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله.

والتحقيق أن ما عُدّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا إستقلالاً ولا تبعاً، وإن

ص: ۱۹۰

كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلاّ تبعاً للتكليف.

ومنهـا: مـا يمكن فيه الجعـل اسـتقلالاً بإنشـائه، وتبعـاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصّحيح إنتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتى الإشاره إليه.

أمّا النحو الأوّل: فهو كالسّببيّه والشرطيّه والمانعيّه والرافعيّه لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث أنّه لا يكاد يعقل انتزاع هـذه العنـاوين لهـا من التكليف المتأخّر عنهـا ذاتـاً، حـدوثاً أو إرتفاعـاً، كمـا أنّ إتّصافهـا بهـا ليس إلاّ ـ لأجل ما عليها من الخصوصيّه المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن يكون فى العلّه بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثره فى معلولها، لا فى غيره، ولا ـ غيرهـا فيه، وإلاّ ـ لزم أن يكون كـلّ شـىء مؤثراً فى كـلّ شـىء، وتلك الخصوصيّه لا يكاد يوجـد فيها بمجرّد إنشاء مفاهيم العنـاوين، ومثـل قول: دلوك الشـمس سـبب لوجوب الصّلاه إنشـاءً أو إخباراً، ضـروره بقاء الـدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السّببيّه له، من كونه واجـداً لخصوصـيّهٍ مقتضـيه لوجوبها أو فاقداً لها، وإن الصّلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبهً لا محاله وإن لم ينشأ السّببيّه للدُّلوك أصلاً.

ومنه انقدح أيضاً، عدم صحّه إنتزاع السّببيّه له حقيقهً من إيجاب الصّلاه عنده، لعدم إتّصافه بها بذلك ضروره.

نعم، لا بأس باتّصافه بها عنايهً، وإطلاق السّبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن

يعبّر عن إنشاء وجوب الصّلاه عند الدّلوک ـ مثلاً ـ بأنّه سبب لوجوبها فکنیّ به عن الوجوب عنده.

فظهر بـذلک أنّه لاـ منشأ لانتزاع السّـببیّه وسائر ما لأجزاء العلّه للتکلیف، إلاّ ما هی علیها من الخصوصـیّه الموجبه لـدخل کلّ فیه علی نحو غیر دخل الآخر، فتدبّر جیّداً.

وأمّـا النحو الثانی: فهو کالجزئیّه والشـرطیّه والمانعیّه والقاطعیّه، لما هو جزء المکلّف به وشـرطه ومانعه وقاطعه، حیث أنّ إتّصاف شیء بجزئیّه المأمور به أو شرطیّته أو غیرهما لا یکاد یکون إلاّ بالأمر بجمله اُمور مقیّده بأمر وجودی أو عدمی، ولا یکاد یتّصف شیء بذلک ـ أی کونه جزءً أو شـرطاً للمأمور به ـ إلاّ بتبع ملاحظه الأمر بما یشتمل علیه مقیّداً بأمر آخر، وما لم یتعلّق بها الأمر کذلک لما کاد إتّصف بالجزئیّه أو الشرطیّه، وإن أنشأ الشارع له الجزئیّه أو الشرطیّه، وجعل الماهیّه واختراعها لیس إلاّ تصویر ما فیه المصـلحه المهمّه الموجبه للأـمر بها، فتصوّرها بأجزائها وقیودها لا یوجب إتّصاف شـیء منها بجزئیّه المأمور به أو شـرطه قبل الأمر بها، فالجزئیّه للمأمور به أو الشـرطیّه له إنّما ینتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجه إلی جعلها له، وبدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، وإن إتّصف بالجزئیّه أو الشرطیّه للمتصوّر أو لذی المصلحه، کما لا یخفی.

وأمّـا النحو الثالث: فهو کالحجّیّه والقضاوه والولایه والنیابه والحریّه والرقیّه والزوجیّه والملکیّه إلی غیر ذلک، حیث أنّها وإن کان من الممکن انتزاعهـا من الأحکـام التکلیفیّه التی تکون فی مواردهمـا ـ کمـا قیـل ـ ومن جعلهـا بإنشـاء أنسـفها، إلاّ أنّه لا یکاد یشک فی صحّه إنتزاعها من مجرّد جعله تعالی، أو من بیده الأمر من

ص: ۱۹۲

قبله ــ جلّ وعلا ــ لها بإنشائها، بحيث يترتّب عليها آثارها، كما يشهد به ضروره صحّه إنتزاع الملكيّه والزوجيّه والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممّن بيده الإختيار بلا ملاحظه التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح إعتبارها إلاّ بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغى أن يشك فى عدم صحّه إنتزاعها عن مجرّد التكليف فى موردها، فلا ينتزع الملكيّه عن إباحه التصرّفات، ولا الزوجيّه من جواز الوطئ، وهكذا سائر الإعتبارات فى أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الإعتبارات إنّما تكون مجعوله بنفسها، يصح إنتزاعها بمجرّد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه ومنتزعه عنه ... .

إذا عرفت إختلاف الوضع فى الجعل، فقد عرفت أنّه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعيّاً ولا يترتّب عليه أثر شرعى، والتكليف وإن كان مترتّباً عليه إلاّ أنّه ليس بترتّب شرعى. فافهم.

وأنّه لا إشكال فى جريان الإستصحاب فى الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنّه كالتكليف. وكذا ما كان مجعولاً بالتّبع، فإنّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه. وعدم تسميته حكماً شرعيّاً ــ لو سلّم ــ غير ضائر بعد كونه ممّا تناله بيد التصرّف شرعاً. نعم، لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه. فافهم.(۱)

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۹۹ ــ ۴۰۴.

هـذا تمام كلام صاحب الكفايه، وقد جعل عنوان التقسيم «ما عُدّ من الوضع»، فالإيراد عليه بأنّه قسّم الأحكام الوضـعيّه إلى ثلاثه أقسام مع أنّه لا يرى أحد الأقسام قابلاً للجعل، غفله عن كلامه.

وقد وقعت الأقسام الثلاثه المذكوره فى الكفايه موقع البحث والنظر من قبل الأعلام، وقبل الورود فى ذلك نذكر المطالب التاليه:

حقيقه الحكم

قال فى مصباح الأُصول:(۱)

الحكم التكليفى الشرعى من سنخ الفعل الإختيارى الصّادر من الشّارع، وليس هو عباره عن الإراده والكراهه والرضا والغضب، فإنّها من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير إختيار، وليست من سنخ الأفعال الإختياريّه، بل هو إعتبار نفسانى من المولى وبالإنشاء يبرز هذا الإعتبار النفسانى، وهو إعتبار من حيث الإقتضاء والتخيير. ويقابله الحكم الوضعى، فكلّ اعتبار من الشارع سوى الأحكام الخمسه حكم وضعى.

ويرد عليه: أنّه إن كان الحكم الشرعى عباره عن الفعل الإختيارى للشارع، فإنّ الفعل _ سواء كان جوارحيّاً أو جوانحيّاً _ من الموجودات الخارجيّه، فكيف يكون من الإعتباريّات؟

وأيضاً، كيف الجمع بين القول بأن الحكم الوضعى اعتبار شرعى، والقول: بأن من الحكم الوضعىّ ما هو أمر تكوينى غير قابل للإعتبار الشرعى؟ بل الصّحيح

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۹۲ _ ۹۳.

أنّ هذا القسم خارج تخصّصاً وإن عدّ من الوضع كما عبّر فی الكفايه.

نعم، ما ذكره من أنّ التكليفی ما فيه جهه الإقتضاء أو التخيير، والوضعی ما ليس كذلك، هو الصّحيح، كما فی غيره من الكلمات.

هل الحكم التكليفی وجودیّ فقط؟

الأحكام الخمسه وجوديّه فقط أو عدمها أيضاً أحكام؟

قد يقال: بأنّ العدم لا يقبل الجعل.

وفيه: إنّ هذا فی التكوينيّات، وأمّا فی الإعتباريّات، فلا مانع من اعتبار عدم الوجوب وعدم الحرمه وعدم الإستحباب. هذا ثبوتاً. وأمّا إثباتاً، فقد يكون المجعول عدم الحكم كما فی حديث الرفع.

هل الحكم التكليفی يقبل الجعل بالاستقلال؟

قالوا: نعم، كأن يجعل الشارع بالإنشاء الوجوب مثلاً. وخالف المحقّق العراقی،(1) فقال بأنّه غير مجعول، لأنّ المجعول الشرعی ما يوجد بالإراده والقصد، والإنشاء سبب، كأن يُنشأ ملكيّه الدار لزيدٍ، فيقول: ملّكت، قاصداً إيجاد الملكيّه له، والحكم التكليفی لا يوجد فی مرتبهٍ من مراتبه القصد والإنشاء، لأنّه إراده أو كراهه مبرزه تابعه للمصلحه أو المفسده، وكلّ ذلك تكوينی، ومن إبرازها ينتزع العقل الحكم الشرعیّ من دون التفاتٍ لهذه الناحيه من المريد حتّى يكون قاصداً لإبرازها ويكون جاعلاً.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۸۸.

وما ذهب إليه مندفعٌ كما لا يخفى. أمّا ثبوتاً، فإنّ الوجوب ــ مثلاً ــ قابل للجعل عند العرف والعقلاء. وأمّا إثباتاً، فظواهر الكتاب والسنّه فى جعل الشارع كثيره، كقوله تعالى: «وَللّه ِعَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... »(۱) وقوله: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهيمَهُ الْاَءَنْعامِ ... »(۲) وقوله تعالى: «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ...»الآيه،(۳) فما ذهب إليه إنكار لأصاله الظهور، فإنّ جميع هذه الموارد جعلٌ من الشارع على ذمّه المكلَّفين، فالوجوب والحرمه وغيرهما أحكام مجعوله شرعاً وعرفاً ولغهً، يعتبر بالأوّل اللاّبديّه وبالثانى حرمان المكلَّف من الشىء. وقد يأتى بصيغهٍ تدلّ على البعث ويعتبر العقلاء اللاّبديّه كقوله «صل»، أو تدلّ على الزجر ويعتبر العقلاء الزجر كقوله «لا تفعل كذا»، لأنّهما يقومان مقام البعث والزجر التكوينيين. فما ذهب إليه فى مصباح الأُصول من أنّ «صلّ» إعتبارٌ وإبرازٌ مخدوش.

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيّه

قد تقدّم كلام صاحب الكفايه فى أقسام الأحكام الوضعيّه، فاختار فى القسم الأوّل منها، وهو السّببيّه والشرطيّه والمانعيّه والقاطعيّه، أنّها غير مجعوله، لا ـ بالجعل الإستقلالى، ولا ـ بالجعل الإنتزاعى، لكون التكليف متأخّراً عنها، فلو أُريد إنتزاعها من التكليف لزم تأخّر ما هو المتقدّم وتقدّم ما هو المتأخّر.

۱- ۱. سوره آل عمران، الآيه ۹۷.

۲- ۲. سوره المائده، الآيه ۱.

۳- ۳. سوره المائده، الآيه ۹۶.

رأی المحقّق الإصفهانی

فأشکل المحقّق الإصفهانی:(۱)

أوّلاً: إن ما ذکره خلط بین السّبب والسّببیّه والشرط والشرطیّه والمانع والمانعیّه والقاطع والقاطعیّه، لأنّ ما هو المتقدّم علی التکلیف هو السّبب والشرط، وأمّا السّببیّه والشرطیّه فهما بعد تحقّق التکلیف، وذلک، لأنّ السّبب متقدّم علی المسبَّب والشرط متقدّم علی المشروط، والنسبه بین السّببیّه والمسبّبیّه هو التضایف، وکذا بین الشرطیّه والمشروطیّه والمانعیّه والممنوعیّه والقاطعیّه والمقطوعیّه، والمتضایفان متکافئان فی القوّه والفعلیّه، وإذا کانت السّببیّه والمسبّبیّه ــ وکذا غیرهما ــ فی مرتبهٍ واحده، ولا ریب فی أنّ المسبّبیّه فی مرتبه متأخّره عن التکلیف، فالسّببیّه کذلک، فیکون المتقدّم علیه هو السّبب.

وفیه:

إنّه غفله عن کلام الکفایه، فإنّه یؤکّد علی وجود خصوصیّهٍ تکوینیّه هی المنشأ لجعل الحکم الشرعی کما فی دلوک الشمس بالنسبه إلی وجوب الصّلاه، وإلّا لزم أن یکون کلّ شیء مؤثّراً فی کلّ شیء، وکذلک الکسوف بالنسبه إلی صلاه الآیات، وهذه الخصوصیّه لا یعقل أن تکون منتزعهً من التکلیف وإلّا یلزم تأخّر المتقدّم.

وثانیاً: إنّ السّبب للتکلیف هو إراده المولی الحکم، وهذه الأُمور منشأ للحکم بعد لحاظها، فلها دخلٌ فی الحکم، ففی الشروط مثلاً یوجد ربطٌ ذاتی بین الشرط والمشروط، فإذا کان البلوغ شرطاً للتکلیف والطهاره شرطاً للصّلاه،

۱- ۱. نهایه الدرایه ۵ / ۱۰۶.

وهكذا، فإنّ فى ذلك خصوصيّةً ذاتيّةً تجعل البلوغ والطهاره شرطاً، وتكون متمّمةً لفاعليّه وقابليّه القابل. ثمّ إنّ تلك الخصوصيّه تصير فعليّةً عند وجود الشرط، وهذه الحيثيّه أيضاً غير مجعوله وإنّما توجد بوجود الشرط تكويناً بالوجود التبعى.

وأمّا فى مرحله إنشاء الحكم من المولى، فإنّه إذا قال «صلّ»، فقد صدر منه الإنشاء بداعى جعل الداعى للمكلّف لأن يمتثل، فإن لم يكن مشروطاً بشرطٍ فلا حاله إنتظاريّه له بل هو فعليٌّ، وإن كان مشروطاً كأن قال: صلّ عند دلوك الشمس، كانت فعليّته منوطةً بالدلوك.

فظهر أنّ الشرطيّه بمعنى المتمّميّه لفاعليّه الفاعل وقابليّه القابل أمر تكوينى غير مجعول شرعاً ولكنّها فى مرحله التكليف أمر جعلى يدور أمره مدار أخذ الشارع، فإن أخذه كان قيداً لحكمه وإن رفضه كان الحكم مطلقاً.

وكذلك الحال بالنسبه إلى السّببيّه والمانعيّه والقاطعيّه.

وهذا الإشكال من هذا المحقّق وارد.

رأى المحقّق النائينى

وأفاد الميرزا فى هذا المقام ما توضيحه: إنّ القضايا الشرعيّه منها خارجيّه ومنها حقيقيّه، وإن كان الأساس فيها أن تكون بنحو القضايا الحقيقيّه. ولهذه القضايا مرتبتان، مرتبه جعل الحكم حيث يفرض الموضوع ويتوجّه إليه الحكم، ومرتبه المجعولات الشرعيّه حيث يتحقّق الحكم. ثمّ إنّ كلّ شرطٍ فهو موضوع وكلّ موضوعٍ فهو شرط، ومن هنا يظهر أنّ الشرط والسّبب والموضوع واحد.

ثمّ إنّ لكلٍّ من الجعل والمجعول أسباباً وشرائط، فأمّا شرائط الجعل وأسبابه

فهى الأمور التى تكون الداعى للشارع إلى جعل الحكم، وهى فى مقام اللّحاظ مقدّمه على الجعل ومؤخّره عن الجعل والمجعول فى مقام الوجود، فالأغراض والملاكات هى أسباب الجعل وعلله وهى مقدّمه فى اللّحاظ على الجعل ومؤخّره فى الوجود كأىّ علّه غائيّه أُخرى. وأمّا شرائط المجعول، فإنّها موضوعات للمجعول، والموضوع دائماً متقدّم على الحكم تقدّم العلّه على المعلول.

ثمّ أورد الميرزا على صاحب الكفايه فقال:

فكم من فرقٍ بين شرائط الجعل ـ أعنى بها ما يقتضى جعل الحكم على موضوعه ـ وبين شرائط المجعول ـ أعنى بها القيود المأخوذه فى موضوع التكليف ـ . فما هو قابل للجعل ومنتزع من التكليف أو الوضع هى الشرطيّه المتّصفه بها شرائط المجعول، وما هو من الأُمور الواقعيّه التكوينيّه هى الشرائط المتّصفه بها شرائط الجعل. وقد أشرنا إلى أنّ خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفايه قدّس سرّه أوقعه فى الخلط بينهما فى كثير من الموارد.(۱)

أقول:

والإنصاف متانه هذا الكلام وورود الإشكال على الكفايه.

وأمّا إشكال المحقّق الإصفهانى: بأنّ الجعل والمجعول واحد حقيقةً، فلمّا جعل شرائط الجعل غير شرائط المجعول. فغفله عن مرام الميرزا، فإن ما ذكره إصطلاح منه لكلٍّ من مرحلتى إنشاء الحكم وفعليّه الحكم، وإلاّ فلا خلاف فى إتّحاد الجعل والمجعول.

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۷۹.

وكذا ما أورده المحقّق العراقى دفاعاً عن الكفايه: من أنّ مراد المحقّق الخراسانى من قوله بعدم قابليّه سببيّه التكليف وشرطيّه التكليف للجعل هو المؤثريّه فى إراده الحاكم، لكونها أمراً تكويتيّاً غير قابلٍ للجعل والتشريع.

وذلك: إن صاحب الكفايه قد قسّم «ما عُدّ من الوضع» إلى ثلاثه أقسام: ما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للتكليف، وما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للمكلَّف به، وما هو من قبيل الولايه والقضاوه والملكيّه والزوجيّه ممّا هو مجعول بالإستقلال. فقال فى القسم الثانى بالمجعوليّه التبعيّه، بمعنى إنتزاعه من الأمر بالكلّ وبالمشروط، فالشرطيّه للتكليف ليست مجعولةً عنده من قبل الشارع وإلّا يلزم الغلط فى التقسيم، لأن الأقسام فى كلّ تقسيمٍ بعضها قسيم للبعض والتقسيم قاطع للشركه، فما كان للمكلّف به فهو مجعول وما كان يتعلّق بالتكليف فغير مجعول.

فأشكل الميرزا بعدم الفرق، فكما أنّ الشرط للمكلَّف به ـ كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه ـ دخيلٌ واقعاً، ولولاها لما ترتّبت المصلحه على الصّلاه، كذلك الإستطاعه، فإنّها دخيله فى التكليف، إذ لحظها الشارع وأخذها قيداً لتكليفه بالحج.

وهذا تمام الكلام فى القسمين الأوّل والثانى من الأقسام الثلاثه.

رأى الشيخ فى الأحكام الوضعيّه والبحث حوله

ويقع الكلام فى القسم الثالث من قبيل: الزوجيّه والملكيّه والقضاوه والولايه والحريّه والرقيه وأمثالها، وأوّل ما يتعرّض له هو رأى الشيخ قدّس سرّه،(۱) فإنّه ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعيّه متنزعه من الأحكام التكليفيّه، ونسب

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۱۲۸.

ذلک إلى المشهور، فوقع رأيه موقع البحث والنظر من الأعلام المتأخّرين عنه:

لقد قال بذلک فى سائر الأحکام الوضعيّه، حتّى فى الموارد التى لا فعليّه للحکم فيها، کما لو أتلف الصبىّ مال الغير والحکم الوضعى هو الضمان، فإنّ هذا الحکم منتزع من حکم الشارع بوجوب ردّ المال على مالکه بعد بلوغ الصبىّ.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بالوجدان، بمعنى أنّه إذا قال: إن جاءک زيد فأکرمه، فقد أنشأ وجوب إکرامه عند مجيئه، ومن هذا الحکم ينتزع شرطيّه المجىء للإکرام، وکذا فى: إذا زالت الشمس فصلّ، فالمُنشأ ليس الشرطيّه بل الحکم والشرطيّه منتزعه منه، والملکيّه تنتزع من جواز التصرّف فى الشىء.

نعم، الطهاره والنجاسه عند الشيخ من الأُمور الواقعيّه التى کشف عنها الشارع، وسيأتى الکلام على ذلک.

فالشيخ ــ کما عرفت ــ لم يذکر دليلًا إلّا الوجدان، إلّا أن تلميذه الآشتيانى(۱) حاول أن يبرهن على ذلک، وملخّص کلامه هو: إنّ الأحکام الشرعيّه أفعال خارجيّه للحاکم، ولو کانت السّببيّه والشرطيّه والملکيّه والخارجيّه وغيرها أحکاماً شرعيّه لزم أن تکون خارجيّه، وإذ ليس لها وجود فى الخارج کسائر أفعال الحاکم فلابدّ وأن تکون منتزعه من أحکامه.

ولکنّ هذا البرهان مردود. أمّا من حيث المبنى، فالأحکام الشرعيّه ليست أفعالاً ـ خارجيّه للشارع، بل الصّادر منه هو الإنشاء، وإنشاء الحکم غير الحکم وإنّما

ص: ۲۰۱

۱- ۱. بحر الفوائد ۶ / ۴۵۲.

هو المُنشَأ بالإنشاء، وهو أمر إعتبارى. وأمّا من حيث البناء، فإنّها لمّا لم تكن خارجيّه فهى أحكام مشرّعه من الشارع.

وأمّا الوجدان الذى ذكره الشيخ، فإنّه لو تمّ فى بعض الموارد، فإنّه لا يتم فى مثل قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للّه ِ خُمُسَهُ ... »،(۱) فإنّه يدلّ على الملكيّه وليس من قبيل ما ذكره. وكذا فى مثل: الغريم ضامن، وفى مثل: من حاز ملك ... ففى هذه الموارد لا يوجد الحكم المنتزع منه بل جعل الحكم الوضعى بالإستقلال.

وأمّا ما تقدّم فى خصوص الصبىّ، فليس عندنا دليل مفاده: الصبىّ إن أتلف مال الغير وجب عليه ردّه عليه بلوغه، حتّى ينتزع منه الضمان.

ولو سلّمنا وجود هكذا دليل، فإنّ الأمر الإنتزاعى متّحد فى الوجود دائماً بحكم العقل مع منشأ إنتزاعه، وهذا المعنى غير متحقّق فى هذا المورد.

وعلى الجمله، فإنّه لا ـ دليل مقبول على مختار الشيخ، اللهمّ إلّا بنحو القضيّه الجزئيّه كما فى مثل: إذا زالت الشمس فصلّ، وإن جاءك زيد فأكرمه.

وأورد المحقّق الميرزا على الشيخ بأنّ الطريقيّه ونحوها من الأحكام الوضعيّه مجعوله بالإستقلال لعدم وجود أحكام تكليفيّه تنتزع منها. وقد وافقه المحقّق العراقى إلّا أن يقال بأنّ المجعول فى باب خبر الثقه هو المنجزيّه.

ولكن يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّه إذا كان آيه النبأ هى المستند لحجيّه خبر الثقه، كان المجعول عدم وجوب التبيّن من خبر العادل، فينتزع منه طريقيّه

۱- ۱. سوره الأنفال، الآيه ۴۱.

خبر الثقه إلى الواقع وكاشفيّته عنه. وكذا من الأخبار المستفاد منها حجيّه خبر الثقه، مثل: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دينى؟».(١)

وبالجمله، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ ممنوع لما ذكرنا.

والتحقيق: إن الأحكام الوضعيّه مجعولهٌ، بعضها بالإستقلال وهى الملكيّه والقضاوه والولايه وأمثالها، وبعضها بالتبع، وهى شروط التكليف وشروط المكلّف به، والدليل على ذلك هو بناء العقلاء فى جميع الأحكام الشرعيّه فى أبواب المعاملات والحكومات، فإنّها أحكام إمضائيّه لا تأسيسيّه، والسّيره العقلائيّه قائمه على أنّه إذا جعلت الملكيّه للشىء قالوا فالتصرفات فيه جائزه، وليس الأمر بالعكس كما اختار الشيخ، فالتأمّل فى ظواهر النصوص كقوله عليه السّلام: «لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف فى مال غيره إلّا بإذنه»،(٢) وفى السّيره العقلائيّه يوجب القول بجعل الأحكام الوضعيّه بالإستقلال، بل ما ذكره الشيخ باطل بالبرهان، لأنّ كلّ أمر إنتزاعى فهو متأخّر عن منشأ الإنتزاع، فلو قلنا بانتزاع الملكيّه من حرمه التصرّف فى ملك الغير، لزم تأخّر ما هو المقدّم وتقدّم ما هو المؤخّر.

وتلخّص: سقوط رأى الشيخ، وسقوط قول الكفايه بالتفصيل بين أحكام التكليف وأحكام المكلّف به.

ص: ٢٠٣

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٣٣.

٢- ٢. المصدر ٩ / ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الرقم ٧.

الكلام فی الطهاره والنجاسه

اشاره

واختلفت الأنظار فی «الطهاره» و«النجاسه». فقال الشهید:(۱) النجاسه عباره عن الحکم بوجوب الإجتناب إستقذاراً. وقال جماعه:(۲) هما من الأحکام الوضعیّه المستقلّه بالجعل. وفی کلمات بعضهم:(۳) هما منتزعان من الحکم الشرعی. ونسب المیرزا(۴) إلی الشیخ القول بأنّهما من الأُمور الواقعیّه التی کشف عنها الشارع، وکأنّ الأصل فی هذه النسبه کلام الشیخ فی کتاب الطهاره(۵) بعد نقل کلام الشهید: إنّ القذاره والطهاره من أوصاف الأشیاء الخارجیّه، فلیستا من الأحکام الشرعیّه. ثمّ وجّه کلام الشهید بأن مراده کونهما منتزعین من الحکم الشرعیّ، فردّ ذلک وصرّح بکونهما من الأُمور الواقعیّه المجهوله الکنه کشف عنها الشارع، قال: وهذا هو المستفاد من الکتاب والسنّه.

لکنْ فی الرسائل(۶) فی النظر فی کلام الفاضل التونی: الملکیّه والطهاره والنجاسه مردّده بین کونها أُموراً واقعیّه کشف عنها الشارع وکونها إعتباریّه. وقال فی موضعٍ آخر: الطهاره والنجاسه إعتباران شرعیّان.(۷)

۱- ۱. القواعد ۱ / ۳۰.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۸۰، مصباح الأُصول ۳ / ۱۰۱، مبانی الإستنباط: ۸۸.

۳- ۳. أُنظر: فرائد الأُصول ۳ / ۱۲۶.

۴- ۴. أجود التقریرات ۴ / ۸۰.

۵- ۵. کتاب الطهاره: ۳۳۵.

۶- ۶. فرائد الأُصول ۳ / ۱۳۰.

۷- ۷. المصدر ۳ / ۱۴۳.

وعلى الجمله، فـإنّ كلمـات الشـيخ مضـطربه ولا ـ يمكن الجزم بمـا نسب إليه، والقـدر المسلّم به أنّه لا ـ يقول ذلـك فى الطهاره والنجاسه الظاهريّتين، لأنّ الأحكام الظاهريّه عند الشـيخ كلّها تعبّد شـرعى فى طول الواقع بالنسبه إلى الموضوعات والأحكام. فما فى مصـباح الأُـصول من أنّه لا ـ معنى لأـن تكون الأحكام الظاهريّه إخباراً عن الواقع مع إمكان كون الشـىء فى الواقع نجساً، غير وارد على الشيخ.

كلام المحقّق النائينى

وكيف كان، فقد ردّ الميرزا النائينى على القول بكونهما أمرين واقعيين فقال ما نصّه:

وأمّا الطهاره والنجاسه، فقد جعلهما الشيخ قدّس سرّه من الأُمور الواقعيّه التى كشف عنها الشارع، جرياً على مبناه من أنّ الأحكام الوضـعيّه لا تنالها يـد الجعل الشـرعى، فهى بين ما تكون منتزعه عن التكليف كالملكيّه والزوجيّه ونحو ذلك، وبين ما تكون من الأُمور الواقعيّه كالطهاره والنجاسه.

ويـا ليت، بيّن مراده من ذلك، فإنّه إن كان المقصود أنّ حكم الشارع بطهاره بعض الأشـياء ونجاسه آخر إنّما هو لأجل إشـتمال الطاهر والنجس على النظافه والقـذاره المعنويّه، فهذا لا يختصّ بباب الطهاره والنجاسه، بل جميع موضوعات التكاليف ومتعلّقات الأحكام الشرعيّه تشتمل على خصوصيّه واقعيّه حكم الشارع على طبقها، فإنّ الواجبات الشرعيّه كلّها ألطاف فى الواجبات العقليّه. وإن كان المقصود أنّ أصل الطهاره والنجاسه من الأُمور الواقعيّه الخارجيّه، فهذا ممّا

لا- سبيـل إلى دعواه، بـداهه أن الطهـاره والنجـاسه بمعنى النظـافه والقـذاره من الأـمور الإعتبـاريّه العرفيّه، كما يشاهـد أنّ العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الأشياء ولا يستقذرون عن بعضها، غايته أنّ الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق كنجاسه الخمر، مع أنّه ممّا لا يستقذر منه العرف، إلّا أنّ هذا لا يقتضى عدم كون الطهاره والنجاسه من الأُمور الإعتباريّه العرفيّه، فإنّ الشارع كثيراً مّا يخطّئ العرف فى المصداق مع كون المفهوم عرفيّاً.

وبـالجمله، لم يظهر لنـا فرق بين الطهـاره والنجـاسه وبين الملكيّه والزوجيّه، فـإنّ فى بـاب الطهـاره والنجـاسه أُموراً ثلاـثه، الأوّل: مفهوم الطهـاره والنجـاسه. الثـانى: مـا ينطبق عليه المفهوم ومـا هو المعروض للطهـاره والنجـاسه كـالمؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمه إستعمال النجس.

أمّا الأوّل، فهو كسائر المفاهيم العرفيّه والإعتبارات العقلائيّه، كالملكيّه والزوجيّه والرقيه.

وأمّـا الثـانى، فهـو عبـاره عن المصـداق الـذى ينطبـق عليه المفهوم، كمصـاديق الملكيّه والزوجيّه، غـايته أنّ تطـبيق المفهوم على المصـداق تاره: ممّا يـدركه العرف، وأُخرى: لا يـدركه إلّا العالم بالواقعيّات، كما إذا لم يدرك العرف أنّ العقد الكذائى يكون سبباً للملكيّه، إلاّـ أنّ الشـارع يرى تحقّق الملكيّه عقيب العقـد، فتكون الملكيّه الحاصـله عقيب ذلك العقـد من مصاديق الملكيّه الإعتباريّه العرفيّه.

وأمّا الثالث، فحكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمه إستعمال النجس ليس إلّا كحكمه بجواز التصـرف فى الملك وحرمه أكل المال بالباطل.

ص: ۲۰۶

فظهر أنّه لا فرق بين الطهاره والنجاسه وبين سائر الإعتبارات العرفيّه. فالأقوى أنّ الطهاره والنجاسه من الأحكام الوضعيّه وليسا من الأُمور الواقعيّه.(۱)

أقول:

ولكنّ دعوى أنّ الطهـاره والنجـاسه مفهومـان مثـل الملكيّه والزوجيّه أوّل الكلام، فإنّ للشـيخ أن يقول بأنّ فى الطهاره والنجاسـه خصوصـيّةً واقعيّه يتنفّر الطبع من الثانيه وينشرح من الأُولى، فبينهما وبين الأحكام الإعتباريّه كالملكيّه والزوجيّه فرق، لأنّ الإعتبار بيـد المعتبر يوجد بواسـطته ويرتفع، بخلاف القذاره فى العذره مثلاً، فإنّها أمر واقعى هو منشأ للتنفّر ... نعم، القذاره الموجوده فى بعض الأعيان النجسه كجسم الكافر لا يدركها الإنسان وإنّما كشف عنها الشارع.

وأمّـا القول بـأنّ الطهاره والنجاسه من الإعتبارات، فتاره يخطّئ الشارع العرف وأُخرى يصـدق، فظاهره التهافت، لأنّه لا تخطئه فى الإعتبـارات، لكونهـا بيـد المعتـبر كمـا تقـدّم، فكيف يكون مورداً للتخطئه؟ وبعبـاره أُخرى: الحـاكم معتـبر والعرف معتبر، ولكلٍّ إعتباره.

فالصّـحيح هو التفصيل، لأنّ من مصاديق الطهاره والنجاسه ما هو واقعى ومنها ما هو إعتبارى، كموارد إعتبارهما بالتبعيّه، فهما فى هذا القسم قابلان للجعل الإستقلالى.

۱- ۱. فوائد الأُصول ۴ / ۴۰۱ _ ۴۰۲.

كلام المحقق العراقى

وقال المحقّق العراقى:

وأمّا الطهاره والنجاسه، فهما بمعنى النظافه والقذاره، وقد جعلهما الشيخ قدّس سرّه من الأُمور الواقعيّه، وهو كما أفاده قدّس سرّه فى النظافه والقذاره العرفيّه المحسوسه، إذ لاـ ينبغى الإشكال فى كونهما من الأـمور الواقعيّه الخارجيّه التى يدركها العرف والعقلاء، ولذلك تراهم يستقذرون عن بعض الأشياء، كعذره الإنسان ولا يستقذرون عن البعض الآخر.

وإنّما الكلام فيهما شرعاً فيما لم يكن فى البين جهه محسوسه عرفيّه، كنجاسه الخمر والكافر ونحوهما، فى أنّهما أيضاً من الأُمور الواقعيّه الخارجيّه التى كشف عنها الشارع لنا بحكمه بوجوب الإجتناب، أو أنّهما من الإعتبارات الجعليّه؟

ويمكن ترجيح الثانى، بجعلهما من الإعتبارات الجعليّه الراجعه إلى نحو إدّعاء من الشارع بنجاسه ما يراه العرف طاهراً وبالعكس بلحاظ ما يرى من المناط المصحّح لهذا الإدّعاء، بحيث لو اطّلع العرف عليه لرتّبوا عليه آثار النجاسه، كما يشاهد نظيره فى العرف، حيث يرى عندهم بعض المصاديق الإدّعائيّه للطهاره والنجاسه، كاستقذارهم من أيدى غسّال الموتى وأيدى من شغله تنظيف البالوعه وإخراج الغائط منها، وإباء طبعهم عن المؤاكله مع هؤلاء من إناء واحد، ولو كانت أياديهم حين الأكل فى كمال النظافه الظاهريّه، وعدم إستقذارهم من أيدى مثل الفلّاح المستعمل للفواكه، ولو كانت أيديهم من جهه إستعمال الفواكه من الوسخ ما بلغ. ومن المعلوم أنّ ذلك لا يكون إلّا من جهه إدّعائهم القذاره فى الأوّل

ص: ۲۰۸

الموجب لترتيبهم لآثار القذاره الخارجيّه عليه، وعدم إعتبارهم إيّاها فى الثانى.

وعليه نقول: إنّه يمكن أن يكون حكم الشارع بنجاسه ما لا يراه العرف قذراً كالخمر والكافر ونحوهما من هذا القبيل، فيكون مرجعه إلى نحو إدّعاء من الشارع بقذاره ما يراه العرف طاهراً، وبالعكس بلحاظ ما يرى منه من المناط المصحّح لهذا الإدّعاء، بحيث لو يراه العرف أيضاً لرتّبوا عليه آثار قذاراتهم، من دون أن يكون المناط المزبور هو عين الطهاره والنجاسه الشرعيّه، كى تكونان من الأُمور الواقعيّه التى كشف الشارع عنها ببيانه كما توهم. وبالجمله فرق بين كون الشىء طاهراً أو قذراً خارجيّاً، وبين كونه طاهراً أو قذراً إدّعائيّاً لمناط مخصوص.

وعليه، لا وجه لجعلها بقول مطلق من الأُمور الواقعيّه. نعم، على كلّ تقدير لا تكونان من الأحكام الوضعيّه حتّى يأتى فيهما النزاع فى كونهما مجعوله أو منتزعه من التكليف، إذ هما إمّا من الأُمور الواقعيّه، وإمّا من الأُمور الإدّعائيّه. فعلى الأوّل، لا تكونان من الأُمور الوضعيّه ولا مرتبطه بالجعل. وعلى الثانى، وإن كانتا مجعوله، ولكن بالجعل بمعنى الإدّعاء لا الجعل الحقيقى كما هو ظاهر.(۱)

أقول:

وهذا وجه جيّد، إلاّ أنّ الكلام فى تماميّه الإدّعاء الذى ذكره فى مقام الإثبات، بل إنّ ظواهر الأدلّه جعلٌ للنجاسه لا بعنوان الإدّعاء.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۹۸ ـ ۹۹.

کلام المحقّق الخوئی

وفی مصباح الأُصول(۱) ثلاثه وجوه من الإشکال علی الشیخ بعد أن نسب القول إلیه کذلک:

أحدها: إنّه خلاف ظواهر الأدلّه ...

والثانی: إنّه خلاف الوجدان بالنسبه إلی بعض الموارد.

والثالث: إنّه لا ـ یمکن القول بأنّ الحکم بالطهاره إخبار عن النظافه الواقعیّه فی الطهاره الظاهریّه، إذ الحکم بطهاره الشیء المشکوک فیه الذی یمکن أن یکون نجساً فی الواقع، لا یمکن أن یکون إخباراً عن النظافه الواقعیّه، ولابدّ من القول بمجعولیّه الطهاره فی مثله.

أقول:

والعمده هو الوجه الثالث، وتقریبه: إنّ جعل الطهاره بقوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» لِما هو طاهر فی الواقع، جمع بین المثلین، وإن کان نجساً فی الواقع فیلزم الجمع بین الضدّین.

وهو کما تری، لأنّ الأمر الواقعی هو الطهاره الواقعیّه، وأمّا المجعول بقاعده الطهاره فهو الطهاره الظاهریّه، ولا منافاه.

فالحقّ فی الطهاره والنجاسه هو التفصیل، فقسم واقعی، وقسم جعلی، وقسمٌ واقعی کشف عنه الشارع.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۰۰ _ ۱۰۱.

الكلام فی الصّحه والفساد

واختلفت الأنظار کذلک فی «الصّحه» و«الفساد» فقیل: هما أمران واقعیّان. وقیل: هما أمران مجعولان. وفصّل صاحب الکفایه(۱) فقال هما فی المعاملات مجعولان وفی العبادات واقعیّان، بتقریب أنّهما فی العبادات منتَزعان من مطابقه المأتی به للمأمور به خارجاً وعدم المطابقه بینهما، والمطابقه أمر واقعی کما لا یخفی، وأمّا فی المعاملات، فهما منتزعان من ترتّب الأثر علی المعامله وعدم ترتّبه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنی یقبل الجعل.

فأورد علیه المحقّق الخوئی:(۲) بأنّ المتّصف بالصّحه والفساد فی المعاملات لیس إلاّ الموجود خارجاً کالعبادات، فهما فی المعاملات أیضاً منتزعه من المطابقه بین العقد الواقع فی الخارج وما إعتبره الشارع مؤثّراً، وعدم المطابقه بینهما، فالعبادات والمعاملات من وادٍ واحد.

أقول:

ویرد علیه: أنّ الذی یتّصف بالصّحه والفساد هو المرکّب، وأمّا البسیط فیدور أمره بین الوجود والعدم. ثمّ إنّ الصّحیح فی المرکّب ما کان جامعاً للأجزاء والشرائط، والفاسد بخلافه، ولذا وقع الکلام بین العلماء منذ القدیم فی أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعه لخصوص الصّحیح أو الأعم من الصّحیح والفاسد؟

ص: ۲۱۱

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۱۸۳ _ ۱۸۴.

۲- ۲. مبانی الإستنباط: ۸۸، مصباح الأُصول ۳ / ۱۰۲.

وعلى هذا، فالصّحه الفعليّه تنتزع من المطابقه بين الفرد والطبيعه، فطبيعيّ البيع الجامع للشرائط المعتبره هو الذى يترتّب عليه الأثر، أى النقل والإنتقال، فإن كان البيع الصّادر فرداً من أفراده إتّصف بالصّحه وإلاّ إتّصف بالفساد. فظهر أنّ هنا صحّهً وفساداً فعليّين، وصحّه وفساداً فى الطبيعى. وقد وقع الخلط فى كلام المستشكل.

والتحقيق أن يقال:

إنّ الصّحه والفساد أمران تكوينيّان، لأنّ الجامعيّه لجميع الأجزاء والشرائط وعدمها ليست بجعل جاعلٍ وإعتبارٍ منه، غير أنّ الشارع قد يعتبر الفاقد صحيحاً مفرّغاً للذمّه فى مقام الإمتثال، فتكون الصّحه حينئذٍ مجعولهً.

الكلام فى الحجيّه

والحجيّه أيضاً ممّا وقع الكلام فيه، فهل هى من الأحكام الوضعيّه المجعوله أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن كان المراد من «الحجيّه» هو «ما يصلح لأن يحتجّ به»، فإنّ هذا المعنى قد يكون ذاتيّاً للشىء كالقطع، وقد يكون بالجعل والإعتبار كفتوى الفقيه كما ورد «فإنّهم حجّتى عليكم»،(۱) وعليه السّيره العقلائيّه أيضاً.

وإن كان المراد منها «المنجّزيّه والمعذّريّه» فلا تقبل الجعل، لأنّ موضوع حكم العقل فى التنجيز واستحقاق العقاب والتعذير وعدم استحقاق العقاب هو

ص: ۲۱۲

۱- ۱. كمال الدين: ۴۸۴.

البيان وعدمه، فلو أراد الشارع جعل المنجّز مع عدم البيان عليه، لزم وقوع التخصيص فى حكم العقل، لكنّ الأحكام العقليّه لا تقبل التخصيص كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق أن يقال: بالمغايره بين «الحجيّه» و«المنجّزيّه والمعذّريّه» وأنّ نسبه الحجيّه إليهما نسبه الموضوع إلى الحكم، كما أنّ مقتضى الدقّه أن يقال بأنّ موضوع حكم العقل هو «الحجّه» لا البيان، فإن قامت الحجّه جاز العقاب وإلّا كان قبيحاً.

وإذا عرفت هذا، فإنّ «الحجيّه» بحسب الإرتكاز العقلائى قابله للجعل، والمنجّزيّه والمعذّريّه غير قابله.

الكلام فى الطريقيّه

أمّا طريقيّه القطع وكاشفيّته عن الواقع، فغير قابله للجعل. وأمّا ما يكون طريقاً يكشف عن الواقع الكشف الناقص لاحتمال الخطأ فيه، كخبر الثقه، فيمكن جعل الطريقيّه له بإلغاء إحتمال الخلاف والتعبّد بمفاده، فيكون الطريقيّه بمعنى تتميم الكشف قابلةً للجعل والإعتبار.

الكلام فى العزيمه والرخصه

وأمّا العزيمه والرخصه، فليستا من الأحكام الوضعيّه، لأنّ العزيمه هى الثبوت والرخصه عدم الثبوت، وهما أمران واقعيّان.

نتيجه البحث

إنّ الأحكام على قسمين، تكليفيّه ووضعيّه، والأحكام الوضعيّه على قسمين،

ص: ٢١٣

فمنهـا المجعول بالإسـتقلال، كـالملكيّه والزوجيّه والحكومه والولايه والحريّه والرقيه وغير ذلک، ومنها المجعول بالتبع، كالجزئيّه والشرطيّه للمكلّف به، وشرائط التكليف. وأمّا الأسباب الواقعيّه التى ينشأ منها الجعل، فهى أُمور واقعيّه.

فكـلّ مـا كـان مجعولاً شـرعاً إسـتقلالاً أو تبعاً فهو مورد للإستصـحاب، كأن يُشک فى بقاء الملكيّه أو الزوجيّه ونحو ذلک، فإنّه يجرى ويترتّب عليه الأثر، فهذه الأحكام ـ كالأحكام التكليفيّه ـ يجرى فيها الإستصحاب.

ص: ۲۱۴

التفصيل بين الشک فی وجود الرافع والشک فی رافعیّه الموجود

اشاره

ذهب إلیه المحقّق السّبزواری،(۱)

فحجیّه الإستصحاب مختصّه بمورد الشک فی وجود الرافع للمتیقَّن السّابق، فلا یجری فیما إذا کان الشک فی رافعیّه الأمر الموجود.

دلیل التفصیل

واستدلّ له: بأنّ رفع الید عن الحاله السّابقه فی مورد الشکّ فی رافعیّه الموجود لا یصدق علیه عنوان نقض الیقین بالشک، فلا تشمله أدلّه الإستصحاب.

مثلاً: لو رعف وشک فی کونه رافعاً للطهاره من جهه الشبهه الحکمیّه، أو خرج منه البلل وشک فی رافعیّته لها من جهه الشبهه الموضوعیّه، کان رفع الید عن الطهاره السّابقه مستنداً إلی الیقین بوجود الرعاف أو البلل لا إلی الشک فی

۱- ۱. أُنظر: فرائد الأُصول ۳ / ۱۶۵.

كونهما رافعين لها، لتحقّق هذا الشک قبل اليقين بوجودهما ومع ذلک لم يکن موضوع النقض، وإنّما تحقّق حين اليقين بوجودهما، فيکون النقض مستنداً إليه، فعدم البقاء على الطهاره السّابقه بعد اليقين بهما لا يکون من نقض اليقين بالشک. بخلاف مورد الشکّ فى وجود الرافع.

الإشكال عليه

وفيه: إنّه قد حصل له اليقين بوجود ما يحتمل رافعيّته، وهو البلل أو الرعاف، ولم يحصل له اليقين بارتفاع المتيقَّن السّابق، لأن المفروض أنّه قد تعلّق بوجود الرعاف أو البلل لا بارتفاع الطهاره، فلو رفع اليد عن ا لطهاره باحتمال کون الرعاف أو البلل رافعاً لها فقد نقض اليقين بالشک، وذلک ما نهى عليه دليل الإستصحاب، بل عليه التمسّک بالدليل وإبقاء الطهاره. وبذلک يظهر ما فى کلامه الأخير من أنّ الشک فى رافعيّه الرّعاف أو البلل کان حاصلاً قبل اليقين بوجودهما مع أنّه لا يتصوّر معه نقض ... .

وهذا تمام الکلام فى الأقوال والتفصيلات. ويقع الکلام فى التنبيهات.

ص: ٢١٦

تنبیهات الإستصحاب

اشاره

ص: ۲۱۷

التنبیه الأوّل: هل یعتبر فعلیّه الشک؟

اشاره

هل الموضوع فی الإستصحاب هو الیقین والشکّ الفعلی أو أنّ المراد منه الأعم من الفعلی والتقدیری؟

قد طرح هذا البحث من زمن السیّد بحرالعلوم والسیّد صاحب الریاض، وترتّب علیه الأثر والثمره الفقهیّه.

مثال البحث:

فلو أحدث فغفل عن حدثه ودخل فی الصّلاه، ثمّ التفت بعد الفراغ إلی حدثه، وشکّ فی أنّه تطهّر منه ودخل فی الصّلاه أو لا؟ قولان.

فعلی القول الأوّل: لم یکن عنده یقین وشک فعلی، فلیس له إجراء إستصحاب بقاء الحدث، وبعد الفراغ تکون الصّلاه صحیحهً، بناءً علی جریان قاعده الفراغ.

وعلی القول الثانی: لم یکن عنده یقین وشک فعلی، لکنّه کان بحیث لو التفت لشکّ، فأرکان الإستصحاب فی حقّه تامّه. وعلیه، فالصّلاه باطله، لأنّه قد دخل فیها محدثاً.

ص: ۲۱۹

وقد اختار الشيخ وصاحب الكفايه القول الأوّل.(۱)

أدلّه القول الثانی

اشاره

ويستدلّ للقول الثانی ــ وهو أعميّه اليقين والشک من الفعلی والتقديری: بوجهين:

الوجه الأوّل

إنّه لا موضوعيّه لليقين والشک فی الإستصحاب، بل الموضوع ثبوت الشیء وعدم ثبوته واقعاً، کما فی تعريف الإستصحاب من أنّه إبقاء ما کان. وعنوان اليقين والشک طريقٌ لکشف الثبوت وعدمه ولا موضوعيّه لهما.

توضيحه:

صحيح أنّ الأصل فی العناوين المأخوذه هو الموضوعيّه، فهذا لا ينکر، ولکن من العناوين ما هو کاشف ذاتاً ولا موضوعيّه له، واليقين من هذا القبيل. ويشهد بذلک أن المتيقّن مع وجود اليقين عنده يغفل عن يقينه، ويکون اليقين عنده ممّا به ينظر، نظير النور.

الجواب

إنّ المهمّ هو لحاظ کيفيّه أخذ الموضوع وترتيب الحکم عليه فی لسان الدليل، ففی مثل: إذا علمت فاشهد، قد أُخذ العلم فی الشهاده بنحو الموضوعيّه، وأنّه إذا لم يکن يعلم تحرم عليه الشهاده، والحال أنّ العلم له حيثيّه الطريقيّه

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۵، کفايه الأُصول: ۴۰۴.

والكاشفيّه. وكذلك حال اليقين المأخوذ موضوعاً فى دليل الإستصحاب، فإنّ الحكم بالنقض وعدم النقض قد ترتّب على نفس اليقين والشكّ لا المتعلَّق لهما حتّى يقال بأنّهما مأخوذان على نحو الطريقيّه والكاشفيّه.

الوجه الثانى

إنّ أخبار الإستصحاب قد اشتملت على جملتين: إحداهما: «لا تنقض اليقين بالشک» والأُخرى: «ولكنْ تنقضه بيقينٍ آخر». ومعنى ذلک أنّ اليقين لا ينقض بغير اليقين، وهذا مفاد أدلّه الإستصحاب. ومن الواضح أن عدم نقض اليقين بغير اليقين ـ أى الشک ـ له فردان، أحدهما: الشکّ الفعلى والآخر الشک التقديرى.

الجواب

إنّ الحكم الشرعى فى أدلّه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشک. وأمّا أنّ اليقين ينقض بيقينٍ آخر، فحكم عقلى لا شرعى، ولا ينبغى الخلط بين حكم الشرع وحكم العقل، فإنّ حكم الشرع يتعبّد به، ولا تعبّد بالنسبه إلى حكم العقل، والذى يجب التعبّد به موضوعه: لا تنقض اليقين بالشک.

هذا أوّلاً.

وثانياً: الجمله الثانيه متصيّده من الجمله الأُولى، والأُولى هى الصّادره عن المعصوم عليه الصّلاه والسّلام.

وثالثاً: بعض الروايات فاقده للجمله الثانيه.

أدلّه القول الأوّل

اشاره

ويستدلّ للقول الأوّل بثلاثه وجوه:

الوجه الأوّل

أصاله الموضوعيّه فى العناوين، وأنّ الأصل فى كلّ عنوانٍ فعليّه مفهومه، وإلّا يلزم المجاز، وهو خلاف الأصل. فإذا جاء: الخمر حرام، أو لا تشرب الخمر، فالمقصود هو الخمر الفعلى لا ما هو خمر بالقوّه، فإنّه مجاز كمجازيّه إطلاق الإنسان على النطفه.

الوجه الثانى

إنّ الأحكام المترتّبه على الموضوعات على قسمين، فمنها: ما يترتّب على الموضوع من حيث أنّه طبيعى، فيقال: الإنسان نوع، أى من حيث أنّه طبيعه من الطبائع. ومنها: ما يترتّب على الموضوع الموجود بالفعل، فإذا قال: جئنى بماءٍ، فإنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى فعليّه الماء.

وما نحن فيه كذلك، فلا يعقل أن يكون المراد من اليقين من حيث أنّه طبيعه من اليقين، فإنّ طبيعىّ اليقين لا يقبل النقض، وإنّما القابل له هو اليقين الفعلى الموجود. وكذلك الشك.

ولا يخفى أنّ المقصود هو اليقين والشكّ فى الإستصحاب المنجّز للتكليف والمعذِّر للمكلَّف، وإلّا فإنّ اليقين والشك فى مرحله الجعل مأخوذان بنحو فرض الوجود، كما هو الحال فى جميع الخطابات الشرعيّه، لكونها بنحو القضايا الحقيقيّه.

الوجه الثالث

إنّ الأحكـام، منهـا: واقعيّه ومنهـا: ظـاهريّه كمـا لاـ يخفى. فأمّـا الواقعيّه، فإنّهـا تـدور مـدار الوجود الواقعى للموضوع، فإذا تحقّق الموضوع تحقّق الحكم، سواء علم به أو لا، فإنّه بمجرّد تحقّق البالغ العاقل المسـتطيع يترتّب وجوب الحج مثلاً، سواء علم بذلك أو لا. نعم، العلم يؤثر فى مرحله التنجيز، أى: إنّه مع العلم بالموضوع والحكم يُستحقُّ العقاب على المخالفه.

أمّـا فى الأحكـام الظـاهريّه، فـإنّ فعليّه الحكم تسـاوق تنجّزه، لأن الغرض فيها هو إيصال الواقع بواسـطه الطرق والأمارات. أمّا فى الأُصول، فـإنّ الأُصول مجعوله للتحفّـظ على الواقع. وبعبـاره أُخرى: الطرق والأمارات كاشـفه على الواقع تعبّـداً وبـذلك تكون منجّزهً، والأُصول لا كاشـفيّه لها عن الواقع وإنّما هى مجعوله للتحفّظ عليه، كما فى الإحتياط والتسهيل بالنسبه إليه كما فى البراءه ونحوهـا، ولـذا يعبّر عن الإحتيـاط: بالأصـل غير المرخّص، وعن البراءه وقاعـده الحـلّ بالأُصول المرخّصه. ولـذا يكون الإحتياط منجّزاً للتكليف كما فى الـدماء والفروج، والبراءه عـذراً للمكلَّف، والأُصول بصوره عامّهٍ إمّا منجزه أو معـذّره. وكـذلك الأماره، فقد تكون منجّزهً، وذلك فيما إذا قامت على ثبوت التكليف كاشفهً عن الواقع، وقد تكون معذرهً فيما إذا قامت على نفى الحكم فتكون معذّرهً.

لكنّ الفرق بين الأماره والأصل من حيث التنجيز والتعـذير هو: أنّ الحكم الواقعى لا يـدور مدار العلم. أى: إنّ حكم الحرمه فعلى للخمر سواء علم المكلَّف أو لاـ بخلاـف الحكم الظـاهرى، فـإن الأماره القائمه على حرمه الشـىء ـ كخبر الثقه مثلاً ـ لا تكون حجّهً إلاّ إذا وصلت إلى المكلَّف.

ص: ۲۲۳

اللهمّ إلّا على مبنى المحقّق الإصفهانى، فإنّه يرى إناطه فعليّه الأحكام الواقعيّه أيضاً بالوصول، لأنّ الإنشاء للحكم هو بداعى جعل الـداعى، ولولا الوصول لم تتحقّق الداعويّه للإنشاء. أى: إنّه ما لم يصل الحكم إلى المكلَّف _ الخاليه نفسه من موانع العبوديّه _ لا يمكن أن يكون داعياً له إلى الإمتثال والطّاعه.

والكلام الآن فى الإستصحاب.

ولا يخفى أنّ حقيقه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك عملاً، وهذا المعنى يقتضى الفعليّه. أى: إن تصوّر حقيقه الإستصحاب يقتضى التصديق بضروره كون اليقين والشك فعليّين، إذ لولا الفعليّه لهما لم يكن معنى لأن يقال لا ترفع اليد عن ذاك بهذا.

وثمره الإستصحاب تنجيز الواقع إن كان مثبتاً للتكليف، والتعذير عنه إن كان نافياً، ويستحيل ترتّب هذه الثمره إلّا فى حال كون اليقين والشك فعليّين.

ثمره الخلاف

اشاره

وتظهر ثمره الخلاف كما أفاد الشيخ وصاحب الكفايه فى موضعين:

الثمره الأُولى

اشاره

لو كان محدثاً وغفل وصلّى، ثمّ بعد الصّلاه شك فى كونه قد صلّى محدثاً أو متطهّراً، فعلى القول بالفعليّه لم يكن عنده قبل الصّلاه إستصحاب الحدث، لعدم الشكّ بسبب الغفله، وإنّما تحقّق الشك بعد الصّلاه، ويكون موضوعاً لقاعده

الفراغ، إذ ورد فی نصوصها: کلّما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو.(۱)

والنتیجه: صحّه الصّلاه.

نعم، قد تحقّقت عنده بعد الصّلاه أرکان الإستصحاب، لکنّ هذا یفید للصّلاه اللّاحقه، أمّا بالنسبه إلی الصّلاه المأتیّ بها، فالقاعده متقدّمه علی الإستصحاب، إمّا حکومهً وإمّا تخصیصاً. وعلی کلا المسلکین، لا أثر للإستصحاب بعد الصّلاه بالنسبه إلی الصّلاه المأتیّ بها.

أمّا علی القول بأعمّیه الیقین والشک من الفعلی والتقدیری، فلابدّ من الفتوی ببطلان الصّلاه، لکونه قد دخل فیها مع إستصحاب الحدث.

الإشکال الأوّل

وقد أشکل المحقّق العراقی علی الثمره بقوله:

أقول: ولا یخفی علیک ما فی الإبتناء والتفریع المزبور، فإن کلّ طریق أو أصل معتبر، عقلیّاً کان أو شرعیّاً، عند قیامه علی شیء، إنّما یجب اتّباعه ویترتّب علیه الأثر من المنجّزیّه أو المعذریّه، فی ظرف وجوده وبقائه علی حجّیّته، لا ـ مطلقاً حتّی فی ظرف إنعدامه أو خروجه عن الحجّیّه، وإلّا، فلا یکفی مجرّد وجوده وحجّیّته فی زمان فی ترتّب الأثر علیه للتالی حتّی فی أزمنه إنعدامه أو خروجه عن الحجّیّه، وبعد ذلک نقول:

۱- ۱. وسائل الشیعه ۸ / ۲۳۷.

إنّه بناء على كفايه الشک التقديرى وإن كان يجرى إستصحاب الحدث فى ظرف الغفله قبل الصّلاه، ولكنّه لا يترتّب عليه إلّا بطلان الصّلاه سابقاً، وأمّا وجوب الإعاده أو القضاء فى ظرف بعد الفراغ، فلا يترتّب على الإستصحاب المزبور، لأنّه من آثار الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ، لا من آثار إستصحاب الحدث الجارى فى ظرف الغفله قبل الصّلاه، وإنّما أثر ذلک هو عدم جواز الدخول فى الصّلاه وجواز قطعها فى فرض دخوله فيها غفله، فإذا كان الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعده، فمن حين الفراغ لابدّ من الحكم بالصّحه للقاعده لا البطلان لعدم جريان الإستصحاب من ذلک الحين، ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصّحه من الحين بمقتضى القاعده.

نعم، لو كان القاعده فى جريانها منوطه بعدم كون المصلّى محكوماً بالمحدثيه سابقاً، كان لأخذ الثمره مجال، ولكن الأمر ليس كذلک قطعاً، لعدم كون هذا القيد شرطاً فى القاعده، وإنّما الشرط فيها مجرّد كون الشک فى الصّحه حادثاً بعد الفراغ من العمل، ومن هنا لا تجرى فيما لو حدث الإلتفات والشک قبل الفراغ ولو لم يجر إستصحاب الحدث ولا كان المكلّف محكوماً بالمحدثيه حين الشروع فى الصّلاه، كما فى موارد توارد الحالتين التى لا يجرى فيها الإستصحاب، إمّا لعدم جريانه فى نفسه مع العلم الإجمالى، أو من جهه سقوطه بالمعارضه.

وبذلک ظهر إندفاع توهم إقتضاء البيان المزبور للحكم بصحّه الصّلاه وعدم وجوب إعادتها، حتّى فى فرض اليقين بالحدث والشک الفعلى فى الطّهاره قبل الصّلاه، لفرض عدم إقتضاء محكوميّه الصّلاه بالفساد حال الإتيان بها بالإستصحاب

الجاری قبل الصّلاه لبطلانها بعد الفراغ، وحکومه القاعده علی إستصحاب الحدث الجاری فی ظرف الفراغ؛ وهذا ممّا لا یلتزم به أحد من الأصحاب.(۱)

أقول:

وملخّص هـذا الإیراد هو: إنّه لا أثر للإستصحاب قبل الـدخول فی الصّلاه فی الإعاده والقضاء، وأمّا فی أثناء الصّلاه فأثره جواز قطعها، فالإعاده والقضاء أثر الإستصحاب بعد الفراغ منها، لکنّ الصّلاه حینئذٍ محکومه بالصّحه بقاعده الفراغ، سواء جری الإستصحاب أو لا، فلا ثمره.

وقد أجاب شیخنا دام بقاه عن هذا الإیراد بما حاصله: إنّ الشارع إنّما یجعل الأُصول للتّحفّظ علی الأحکام الواقعیّه، أو لتنجیزها والتعذیر بالنسبه إلیها، ولا ریب فی عدم ترتّب التّحفّظ أو التعذیر والتنجیز إلاّ مع إلتفات المکلَّف إلی الموضوع والحکم الظاهری، فلولا الإلتفات لما تحقّق الغرض من جعل الحکم فتلزم اللّغویّه من جعله، لأنّه إن لم یکن المکلَّف ملتفتاً لم یکن منبعثاً والغرض من جعل الحکم ــ کما هو معلوم ــ هو إیجاد الداعی للإنبعاث.

وعلی هذا، فإنّه بناءً علی کفایه الشک التقدیری، یکون الإستصحاب مجعولاً، لکنّ المفروض أنّ المکلَّف قبل الصّلاه غافل غیر ملتفت، فلا أثر للإستصحاب، کما لا أثر له فی أثناء الصّلاه، فلو کان بلا أثرٍ بعد الصّلاه لجریان قاعده الفراغ، یلزم لغویّه الجعل، وقد تقدّم إستحالته.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۵.

وأمّا بناءً على عدم كفايه الشك التقديرى، فلا إستصحاب، بل تجرى قاعده الفراغ، لوجود المقتضى لجريانها وعدم المانع عنه.

فظهر تماميّه الثمره وإندفاع الإشكال.

الإشكال الثانى

وأشكل السيّد الخوئى(۱) على الثمره من جهه أُخرى، وهى عدم جريان قاعده الفراغ _ سواء جرى الإستصحاب أو لا_ فلا طريق لتصحيح الصّلاه.

وتوضيح هذا الإشكال يستدعى البحث عن دليل القاعده، فنقول إجمالاً:

موجز الكلام فى قاعده الفراغ:

اشاره

فى القاعده ثلاثه أقوال:

۱ _ إنّ قاعده الفراغ من الأمارات.

۲ _ إنّها من الأُصول.

وعلى الثانى:

قيل: بأنّ عموم «كلّ شىء شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» يتقيّد بالتعليل الموجود فى بعض نصوص القاعده بـ«لأنّه حين العمل أذكر» ونحو ذلك.

وقيل: لا يتقيّد العموم.

فهذه ثلاثه أقوال.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۰۹.

تقریب القول الأوّل

أمّا القول الأوّل فتقریبه: إن المکلّف المختار الـذی یریـد الإتیان بالعمل ممتثلاً للتکلیف، لا یوجـد الخلل فی العمل إلّا عن العمد أو الإشتباه، ولا ثالث. أمّا العمد، فلا یحتمل فی حقّه، وأمّا الإشتباه والخطأ، فالأصل عدمه.

وعلی هـذا، فـإنّ کلّ عملٍ یصـدر من الإنسان فی مقام القیام بالوظیفه، محکومٌ بالسّـیره العقلائیّه بالصّـحه وموجبٌ عنـدهم لفراغ الـذمّه، وأدلّه قاعـده الفراغ نـاظره إلی هـذا الحکم العقلائی، فتکون القاعـده من الأمارات، لإفادتها حینئـذٍ الظنّ النوعی العقلائی الذی هو الملاک لکل أماره من الأمارات.

وبناءً علی هـذا القول، لا مجال لجریان القاعـده، سواء قلنا بالفعلیّه أو الأعم، لأنّه علی هـذا المبنی، یعتبر فی القاعده إحتمال ذکر المکلَّف قبل العمل، حتّی تجری أصاله عدم الغفله کما تقدّم، ولکنّ المفروض فی المقام هو القطع بالغفله عن الحدث والدخول فی الصّلاه معها، فلا موضوع للقاعده. بل یحکم ببطلان الصّلاه علی القولین، ولا ثمره للبحث.

تقریب القول الثانی

وأمّا القول الثانی، فقد تقدّم الإشاره إلی وجهه. وذلک: إن نصوص القاعده:

منها: ما هو معلَّلٌ بـ«لأنّه حین العمل أذکر منه حین یشک»(۱) أو بـ«لأنّه حین العمل أقرب منه إلی الحق».(۲)

ص: ۲۲۹

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱ / ۴۷۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، رقم ۷.

۲- ۲. المصدر ۸ / ۲۴۶، الباب ۲۷ من أبواب الخلل، رقم ۳.

ومنها: غير معلّل بذلك، وإنّما جاء: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».(١)

ومقتضى القاعده هو تقييد هذا المطلق بما جاء معلّلاً.

وبناءً عليه، لا تجرى القاعده كذلك، للقطع بعدم كونه متذكّراً حين العمل حتى يكون أقرب إلى الحق ... فلا موضوع لها حتّى تجرى لتصحيح الصّلاه.

تقريب القول الثالث

وبناءً على القول الثالث وعدم تقييد العام أو المطلق بما ورد مشتملاً على «لأنّه ...»، فالوجه في عدم التقييد هو أن «لأنّه ...» حكمه وليس بعلّه حتّى تقيّد، فيبقى النصّ: «كلّما شككت ...» على حاله من العموم والإطلاق.

وأثر ذلك هو: تماميّه الثمره، وذلك، لأنّه بناءً على الأعمّيه، يكون الإستصحاب جارياً ولا تجرى القاعده، لأن موضوعها هو الشكّ بعد العمل، والمفروض أنّه مع جريان الإستصحاب قبل الصّلاه لا شكّ عنده.

أمّا بناءً على الفعليّه، فلا يكون الإستصحاب جارياً، فالموضوع للقاعده محقّق، فهي تجرى بلا مانعٍ.

وتلخّص تماميّه الثمره على المبنى الثالث فقط.

الجواب

وفي كلامه مواقع للنظر:

١- ١. وسائل الشيعه ٨ / ٢٣٧، الباب ٢٣، رقم ٣.

١ ــ قوله بأنّ القاعده إن كانت من الأصول فهى حاكمه على الإستصحاب، سواء كان قبل الصّلاه أو بعدها، فالقاعده جاريه حتّى على القول بالأعمّيه.

وفيه:

أوّلاً: سيأتى أنّ السيّد الخوئى يرى أن الإستصحاب من الأمارات ــ ولكن مثبتاته ليست بحجّه ــ فإذا كان أمارةً والقاعده أصلاً، كيف تتقدّم القاعده على الإستصحاب؟

وثانياً: إنّ الإستصحاب يتقدّم على القاعده تقدَّم الأماره على الأصل.

وثالثاً: إن كان الإستصحاب من الأُصول، والقاعده من الأُصول، كيف تتقدَّم القاعده بالحكومه؟

نعم، إن كان هناك أصلان، أحدهما محرز كالإستصحاب، والآخر غير محرز كالبراءه، يتقدّم المحرز.

لكنّ المفروض عندهم أنّ القاعده ــ بناءً على كونها أصلاً ــ من الأصول المحرزه، والإستصحاب كذلك بلا كلام، فكيف التقدّم؟ بل إنّهما يتعارضان.

٢ ــ قوله بتقدّم القاعده حتّى على الإستصحاب قبل الصّلاه.

أمّا بالنسبه إلى بعد الصّلاه، فالإستصحاب ساقط والقاعده تتقدّم، إمّا بالحكومه وإمّا بالتخصيص. وإلّا يلزم لغويه قاعده الفراغ. والتحقيق فى وجه التقدّم هو التخصيص، وبيان ذلك هو: أنّه لو لم تتقدّم القاعده يلزم تخصيص الأكثر فيها، لأنّه مع جريان الإستصحاب لا يبقى مورد للقاعده، إلّا مورد التعارض بين الإستصحابين، ومورد كون القاعده موافقةً للاستصحاب. وإذا لزمت اللّغويّه بتخصيص الأكثر يلزم تقدّم القاعده.

ص: ٢٣١

وأمّا بالنسبه إلى قبل الصّلاه، فالحق أن القاعده مشروطه. والوجه فى ذلك هو:

إنّه حتّى بناءً على كون القاعده أصلاً، وعلى عدم تقييد نصوص القاعده، فإنّ النصوص المشتمله على «لأنّه» _ سواء كانت علةً أو حكمةً _ تقتضى عدم جريان القاعده مع جريان الإستصحاب من قبل، لأنّه مع الإستصحاب لا يحتمل الأقربيّه إلى الواقع أو الأذكريّه. وعلى الجمله، فإنّ مع وجود إستصحاب عدم الإتيان بالجزء _ مثلاً _ كالركوع، لا يمكن التمسّك ب_«لأنه ...»، لعدم إحتمال صدق الأقربيّه. فمع الإستصحاب لا تجرى القاعده.

والحاصل: إنّ جريان القاعده مشروط بعدم قيام الحجّه سابقاً على عدم الإتيان بالمشكوك فيه. هذا بحسب النصوص.

وكذا الحال بحسب السّيره العقلائيّه، فإن العقلاء لا يعتنون بالشك بعد العمل، ويحملون العمل الواقع على الصّحه، هذا صحيح. ولكن ما لم يقم دليلٌ على فساده. وفيما نحن فيه: إذا كان عنده حجّةٌ على الفساد فى أثناء العمل، وهو الإستصحاب، كيف يحملون العمل على الصّحه بعد الفراغ منه؟

هذا، والنصوص فى المسأله ملقاةٌ إلى العرف، فلا ينعقد الإطلاق فيها.

وبعد، فالثمره أين تتحقّق؟

إن كانت القاعده من الأمارات، فلا ثمره بين القولين، لسقوط القاعده، وأنّ الصّلاه باطله على كلا القولين.

وإن كانت من الأُصول، فعلى القول بتقيّد الأخبار ب_«لأنه ...»، فلا ثمره كذلك. وعلى القول بعدم التقيّد، فالثمره مترتّبه كما قال الشيخ وأتباعه.

ص: ٢٣٢

وهذا تمام الكلام فى الثمره الأولى.

الثمره الثانيه

اشاره

أن يكون على يقينٍ من الحدث ثمّ يشك فى الطهاره، فيستصحب الحدث، ثمّ يغفل عن ذلك ويدخل فى الصّلاه.

ذكر الشيخ(۱) وغيره أنّ أركان الإستصحاب فى هذه الصّوره تامّه، فيكون قد صلّى مستصحباً للحدث، فالصّلاه محكومهٌ بالبطلان. وذلک: لأنّ المورد على هذا من موارد الإستصحاب الفعلى لا التقديرى.

الإشكال على الشيخ

قد يقال: إن حجّيه كلّ حجّهٍ منوطه بوجود موضوعها حدوثاً وبقاءً، فلو كان الموضوع حادثاً وغير باقٍ بعد الحدوث لم تتم الحجّه. وفيما نحن فيه، بمجرّد الغفله ينتفى الشک، فلا موضوع للإستصحاب.

دفاع المحقّق الإصفهانى

أفاد المحقّق الإصفهانى(۲) بأنّه مع الغفله لا يزول الشكّ حتّى لا يجرى الإستصحاب، لأنّ الشک باق فى أُفق النفس.

أقول:

إن كان المراد من الغفله هنا زوال الشک بحيث يحتاج إلى تحصيلٍ جديد،

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۵.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۵ / ۱۲۸.

فالإستصحاب غير جارٍ كما لا يخفى، وإن كان من قبيل غفله المصلّى عن الصّلاه مثلًا، بحيث إنّه إذا سئل ماذا تفعل يقول: أُصلّى، كان الحق مع المحقّق الإصفهانى.

وبناءً على عدم جريان الإستصحاب، لا مجال للقول بصحّه هذه الصّلاه عن طريق قاعده الفراغ، لأن المعتبر فيها كون الشك حادثاً بعد العمل، والشك الفعلى فى المقام وإن كان غير الشك السّابق بالدقّه، لتخلّل الغفله بينهما، إلّا أنّه هو عرفاً. فلا تجرى القاعده.

ثمرات أُخرى

هذا، والتحقيق وجود ثمرات أُخرى ولكن للمجتهد. وذلك: لأنّه إن قلنا بعدم جريان الإستصحاب إلّا مع الشك الفعلى، فإنّه مع اليقين والشك الفعليّين يجرى الإستصحاب، وللمجتهد أن يقول أنت محدث، وإلّا فلا يجرى. وفى حال عدم الجريان، تصل النوبه إلى الأصل المحكوم للإستصحاب وهو البراءه. وعليه، ليس للمجتهد أن يقول أنت محدث.

التنبیه الثانی: هل یجری الإستصحاب فی مؤدّیات الطرق والأمارات؟

اشاره

وهذا البحث قد إنفرد به صاحب الکفایه عمّن قبله کما قیل.

وذلک: إنّ موضوع الإستصحاب هو الیقین السّابق والشک اللاّحق کما هو معلوم، ولکنّ الأغلب فی الشبهات الحکمیّه والموضوعیّه ثبوت الحکم أو الموضوع بالأمارات والطّرق، وهی غیر مفیده للیقین کما لا یخفی، فلو أراد الفقیه إجراء الإستصحاب فی الشبهه الحکمیّه، لم یکن له یقینٌ به إلاّ فی موردین:

أحدهما: مورد قیام النصّ القطعی علی الحکم الشرعی بحیث یکون الفقیه متیقّناً بثبوته، ثمّ إنّه لو شک فیه یستصحب بقائه.

والثانی: مورد الإستلزامات العقلیّه، کما لو کان هناک أمر بشیء وقلنا باستلزامه للنهی عن ضدّه عقلاً، فإنّه یتیقّن الفقیه بالحکم الشرعی، فإذا شک بعد ذلک یستصحب.

ولا ریب فی ندره هذین الموردین. وأمّا فی سائر موارد الشبهه الحکمیّه فلا یقین له بالحکم، لأنّه إن کان مستنبطاً من الکتاب فهو ظنّی الدلاله، وإن کان

مستنبطاً من السنّه فهو ظنّی الصّدور، فکیف یستصحب بقائه لو شکّ فیه لاحقاً؟

وکذلک الحال فی الشبهات الموضوعیّه، إذا أراد هو أو العامی التمسّک بالإستصحاب؟

وقد یثبت الحکم أو الموضوع بمقتضی الأُصول، ومن الواضح عدم إفاده ذلک للیقین، فکیف یجری فیه الإستصحاب؟

تفصیل الکلام

ویقع الکلام فی مقامین:

المقام الأوّل: فی موارد قیام الأمارات

طریق الکفایه

أجاب صاحب الکفایه:(۱) أمّا علی مسلک المشهور فی الأمارات والطریق ــ من أن المجعول فی مواردها هو الحکم الظاهری، کما عبّر العلاّمه من أنّ ظنّیه الطریق لا تنافی قطعیّه الحکم ــ ، فالإشکال مندفع، لأن الأماره تفید الیقین، غایه الأمر الیقین بالحکم الظاهری، والمشکوک فیه هو الحکم الواقعی.

توضیح ذلک:

أنّه إذا قامت الأماره علی ملاقاه الماء للنجاسه وتغیّره بها، فإنّه یترتّب

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۰۵.

الحکم بنجاسه المـاء، فـإن کـان مطابقـاً للواقع، فهـذا الحکم قطعی، وإلاّ ـ کان قیام الأماره محقِّقاً للحکم بالنجاسه ظاهراً، فیکون الحکم الظاهری بالنجاسه متیَقناً ما دامت الأماره موجودهً.

والحاصل: إنّه مع قیام الأماره یوجد الیقین بالحکم إمّا واقعاً وإمّا ظاهریّاً.

وأمّا الرکن الثانی ـ وهو الشک ـ فمتحقّق کذلک، لأنّه بعد الیقین یتردّد أمر المتعلّق ـ وهو النجاسه فی المثال ـ بین أن یکون مقطوع الزوال أو مقطوع البقـاء، وذلـک، لأنّه بعـد قیام الأماره علی تغیّر هـذا الماء بالملاقاه، حصل الیقین بالنجاسه إمّا واقعاً وإمّا ظـاهراً. فلو زال التغیّر وشـک فی بقـاء النجاسه، فإن کان الماء غیر نجسٍ فی الواقع، فقـد زال الحکم الظاهری بنجاسـته قطعاً، لما تقدَّم من دوران أمر الحکم الظاهری مدار وجود الأماره، والمفروض قیامها علی حدوث النجاسه بالتغیّر، فإذا زال التغیّر ولا أماره علی بقـائه، فلاـ حکم بالنجـاسه بقاءً. وإن کان الماء نجساً فی الواقع، فنحن علی یقینٍ بحـدوث کلّی حکم النجاسه ـ الملغی عنه خصوصیّه الواقعی والظاهری ـ وعلی شکٍ بالوجدان فی بقائه، فأرکان الإستصحاب تامّه.

فـإن قلت: یعتبر فی موضوع الإستصـحاب ـ الیقین والشـک ـ الفعلیّه، فـإذا فرض قیـام الأماره علی الحـدوث، وهی بالنسبه إلی البقاء مفقوده، فلا فعلیّه للحکم بالنجاسه بقاءً، فلا یجری الإستصحاب.

قلنـا: الفعلیّه المعتبره للحکم بقـاءً أعمّ من الفعلیّه ببرکه الإستصحاب. وفیمـا نحن فیه، یکون الحکم فعلیّاً ببرکته، فکـان حـدوث الحکم ببرکه الأماره، وبقاؤه ببرکه الإستصحاب.

الإشكال على الكفايه

وقد أشكل عليه: بأنّ المورد بالنسبه إلى مرحله الشك فی البقاء من قبيل الإستصحاب فی القسم الثالث من أقسام الكلّی، وهو ليس بحجّه. وذلك: لأنّه لمّا قامت الأماره حصل اليقين بحكمٍ، وعند زوالها قطعاً ينتفی الحكم، غير أنّه يحتمل وجود الحكم الواقعی فی ظرف زوال الأماره، فهو من قبيل القسم الثالث.

الجواب

إنّه من قبيل القسم الثانی لا الثالث، وتوضيحه:

إن مسلك المشهور هو: أنّه عندما تقوم الأماره، فإمّا هی مطابقه للواقع أو مخالفه. فإن كانت مطابقةً، فمفادها هو الحكم الواقعی، وإن كانت مخالفةً، فإنّه بها يتحقّق الحكم الظاهری من قبل الشارع. ففی جميع موارد الأماره يتحقّق اليقين بالحكم، إمّا الواقعی وإمّا الظاهری، فإن كان ظاهريّاً، زال بزوال الأماره، وإن كان واقعيّاً فهو باق قطعاً. فالمورد من القسم الثانی، وهو تردّد الفرد بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء.

الإشكال الصّحيح

ويرد عليه:

أوّلاً: إن هذا الجواب مبنيٌّ على القول بحدوث الحكم بقيام الأماره، وهذا هو مسلك السّببيّه المردود.

وثانياً: لو سلّمنا، فإنّه يحلّ المشكله فی الشبهه الحكميّه دون الموضوعيّه، مثلًا: عندما تقوم الأماره على عداله زيدٍ، ثمّ يقع الشك فی بقائها، فإنّ المستصحَب هو العداله، وهی ليست حكماً مردّداً بين الواقعی والظاهری لتدخل تحت عنوان إستصحاب الكلّی القسم الثانی.

ص: ٢٣٨

الجواب على مسلک المنجزيّه والمعذريّه

وأمّا الجواب عن الإشكال على مبنى المنجّزيه والمعذّريه، فقد قال صاحب الكفايه ما حاصله:

إنّ مدلول أدلّه الإستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء، فهى تتعبّد ببقاء ما حَدَث وثبت. وعلى هذا، فإن كنّا على يقينٍ بالحدوث، فإنّ الإستصحاب يفيد البقاء بالملازمه، وإن لم يكن عندنا يقين، فإنّ الأماره تفيد ثبوت الشیء، وببركه دلاله الإستصحاب على الملازمه يتمّ البقاء. فلا يقال: إنّ الأماره لا تفيد اليقين، لأنّا نقول: بأنّ اليقين مأخوذ فى دليل الإستصحاب على وجه الكاشفيّه عن الواقع لا على وجه الموضوعيّه، فاليقين قد أُخذ فى دليل الإستصحاب من حيث أنّه حجّهٌ، ولذا تقوم الأماره مقامه، سواء كانت قائمه على عداله زيد أو وجوب الجمعه.

والحاصل: إنّ اليقين فى دليل الإستصحاب هو «الحجّه»، فتقوم الأماره مقامه.

هذا حدوثاً. ودليل الإستصحاب يفيد بالملازمه البقاء. فالإشكال مندفع.

إشكال المحقّق النائينى

وأشكل الميرزا(۱) بما ملخّصه: إنّ هذا الجواب على مبنى المنجّزيه والمعذّريه لا يتم، لأن المنجّزيه والمعذّريه غير قابله للجعل.

توضيحه:

إنّ التنجيز معناه إستحقاق العقاب على المخالفه، ومفهوم التعذير كون

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۸۲.

المكلَّف فی أمنٍ من العقاب، وکلاهما حکم عقلی، ولیس من المجعولات الشرعیّه. نعم، موضوع هذا الحکم العقلی وصول الحکم من الشارع. وهذا واضح.

الجواب

لیس المنجّزیه والمعذّریه فی الأمارات مبنی صاحب الکفایه، لیرد علیه ما ذکر. وذلک: لأنّه فی مبحث إمکان التعبّد بالأمارات قال: لأنّ التعبّد بطریقٍ غیر علمی إنّما هو بجعل حجّیته، والحجّیه المجعوله غیر مستتبعه لإنشاء أحکام تکلیفیّه بحسب ما أدّی إلیه الطریق، بل إنّما تکون موجبهً لتنجّز التکلیف إذا أصاب وصحّه الإعتذار به إذا أخطأ.(۱)

فإن صریح هذا الکلام أنّ المجعول فی الأمارات هو «الحجّیه». هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ مقتضی القاعده حمل المتشابه من الکلام علی المحکم. إنّه رحمه اللّه قال(۲) فی بحث القطع:

فالأولی أن یقال: إنّ المکلَّف إمّا أن یحصل له القطع أو لا، وعلی الثانی: إمّا أن یقوم عنده طریق معتبر أو لا.

وهذا الکلام صریح فی الطریقیّه، لأنّه ذکر أنّ الطریق المعتبر بعد القطع فی المرتبه، فلو کان یری المعذّریه والمنجّزیه فی الأمارات فما معنی الطریق المعتبر؟

وقال فی بیان أقسام القطع: فإن الدلیل الدال علی إلغاء الإحتمال ... .(۳)

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۷۷.

۲- ۲. المصدر: ۲۵۸.

۳- ۳. المصدر: ۲۶۴.

فقضيّه إلغاء إحتمال الخلاف ــ التى ذهب إليها الميرزا ــ موجوده فى كلمات المحقّق الخراسانى.

وقال(۱) فى مبحث الإنسداد: غـايته أنّ العلم الإجمالى بنصب طرقٍ وافيه يوجب إنحلال العلم بالتكاليف الواقعيّه بما هو مضامين الطرق المنصوبه.

أقول:

وفيما نحن فيه قال: على ما هو التحقيق من أنّ قضيّه حجّيه الأماره ليست إلّا تنجّز التكاليف مع الإصابه والعـذر مع المخالفه، كما هو قضيّه الحجّه المعتبره، كـالقطع والظن فى حـال الإنسـداد على الحكومه، لاـ إنشـاء أحكام فعليّه شـرعيّه ظاهريّه كما هو ظاهر الأصحاب.

فهو يقول: بأنّ مقتضى قيام الأماره هذا، والأماره طريق كما عبَّر بقوله بعد ذلك، فقال: ... الذى هو مؤدّى الطريق حينئذٍ.(۲)

وبالجمله. فإشكال الميرزا مندفع.

إشكال المحقّق الخوئى

وأشـكل السيّد الخوئى: بأنّ الملازمه المدّعاه بين الثبوت والبقاء فى كلامه، إن كان المراد منها الملازمه الواقعيّه، بأن يكون مفاد أدلّه الإستصحاب هو الإخبار عن الملازمه الواقعيّه بين الحدوث والبقاء، فهو مع كونه مخالفاً للواقع ــ لعدم

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۱۸.

۲- ۲. المصدر: ۴۰۵.

الملازمه بين الحـدوث والبقاء فى جميع الأشـياء، لكونها مختلفه فى البقاء غايه الإختلاف، فبعضـها آنى البقاء وبعضـها يبقى إلى ساعه وبعضـها إلى يوم وهكذا _ مستلزم لكون أدلّه الإستصحاب من الأمارات الدالّه على الملازمه الواقعيّه بين الحدوث والبقاء، وبعـد إثبـات هـذه الملازمه، تكون الأماره الـدالّه على الثبوت دالهً على البقاء، إذ الـدليل على الملزوم دليل على اللاّزم، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللاّزم، وإن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمه، كما سيجىء فى بحث الأصل المثبت إن شاء اللّه تعالى، فيكون التعبّـد بالبقـاء تعبّـداً به للأمـاره لا ـ للأصـل العملى المجعول فى ظرف الشـك، فينقلب الإستصـحاب أمارهً بعـد كونه من الأُـصول العمليّه، وتكون الملاـزمه فى المقام نظير الملازمه الواقعيّه الثابته بين قصـر الصّـلاه وإفطار الصّوم بمقتضـى الروايات(۱) الدالّه على أنّه كلّما أفطرت قصّـرت وكلّما قصّـرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمه يكون الدليل على وجوب القصـر دالاًّ على وجوب الإفطار وبالعكس. فكـذا فى المقام بعـد ثبوت الملازمه الواقعيّه بين الحدوث والبقاء بمقتضـى أدلّه الإستصـحاب، يكون نفس الدليل على الحدوث دليلاً على البقاء، فيكون التعبّد بالبقاء تعبّداً به للأماره لا للأصل العملى.

وإن كـان المراد من الملاـزمه هى الملازمه الظاهريّه بين الحـدوث والبقاء، فلازمه الملازمه الظاهريّه بين حـدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الإلتزام بها، إذ فى موارد العلم الإجمالى بالحرمه _ مثلاً _ يكون التكليف منجّزاً، ثمّ لو قامت بيّنه على

۱- ۱. وسائل الشيعه ۸ / ۵۰۳، الباب ۵ من أبواب صلاه المسافر، رقم ۱۷.

حرمه بعض الأطراف بالخصوص ينحلّ العلم الإجمالى، وبانحلاله يرتفع التنجّز، فإنّه تابع للمنجّز ومقدّر بقدره، فلا ملازمه بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفايه أيضاً، فإنّه وغيره أجابوا عن إستدلال الأخباريين لوجوب الإحتياط بالعلم الإجمالى بواجبات ومحرمات كثيره، بأنّ العلم الإجمالى قد انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد إنحلاله تنقلب الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى إلى الشبهه البدويّه، فيرجع إلى البراءه. وهذا الجواب ينادى بعد الملازمه بين حدوث التنجّز وبقائه كما ترى.

فالإنصاف، أنّه على القول بأنّ معنى جعل حجّيّه الأمارات ليس إلاّ التنجيز فى صوره الإصابه والتعذير مع المخالفه كما عليه صاحب الكفايه وجماعه من الأصحاب، لا دافع لهذا الإشكال.(١)

الجواب

إنّ الصّحيح هو الشق الثانى، لأن صريح كلام المحقّق الخراسانى أن مفاد دليل الإستصحاب هو التعبّد بالبقاء بعد الثبوت، فمراده هو التلازم الظاهرى.

وأمّا النقض، فملخّصه هو: إذا حدث العلم الإجمالى، فإنّه بحدوثه ينجّز جميع الأطراف، لكن لا توجد الملازمه بين الحدوث والبقاء، لأنّ العلم الإجمالى يتبدّل بالتفصيلى بقيام الأماره أو الأُصول المثبته للتكليف بالنسبه إلى بعض الأطراف، فيكون الشك بالنسبه إلى الباقى بدويّاً، فلو كانت الملازمه موجوده لوجب الإجتناب

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١١۶ _ ١١٨.

عن البقيّه ــ أی موارد الشبهه البدويه ــ كما يقول الأخباريّون، وهو باطل.

لكن يرد عليه الفرق، وذلك، لأنّه مع قيام الأماره على بعض الأطراف لا وجود للعلم المنجِّز حدوثاً، بل يزول بالمرّه، بخلاف مورد الإستصحاب، فالأماره باقيه. مثلاً: إذا تيقّن بحدوث النجاسه أو عداله زيد ثمّ شكّ، فالمحقّق الخراسانی يقول بأنّ مفاد الإستصحاب هو بقاء ما تيقّن به. فالأماره الموجبه لحدوث اليقين بالنجاسه أو العداله باقيهٌ فی ظرف الشكّ ببركه الإستصحاب.

وعلى الجمله: ففی مورد العلم الإجمالی إذا قامت الأماره على بعض الأطراف لا منجِّز بالنسبه إلى البقيّه. أمّا فی الإستصحاب لما يشك فی بقاء ما تنجَّز يرى بقاء الحجّه القائمه على الثبوت.

فالفرق واضح والنقض ساقط.

الإشكال الصّحيح

والحق فی الإشكال على صاحب الكفايه هو:

أوّلاً: إنّه قد أخذ لفظ «اليقين» فی دليل الإستصحاب بمعنى «الحجّه»، فأسقطه عن الموضوعيّه، والحال أنّه ركن الإستصحاب، قال عليه السّلام: «ليس ينبغی لك أن تنقض اليقين بالشك». فإنّ هذا يفيد أنّ «اليقين» كاشفٌ عن المتيقّن المستصحَب، وموضوع الإستصحاب.

وثانياً: إنّه قد أُخذ الشك فی دليل الإستصحاب ركناً له، ولا شك أنّ المراد هو الشك الفعلی لا التقديری ــ كما تقدّم ــ . ومن الواضح أنّ الشك الفعلی بلا يقينٍ محال، ولكنّ الأماره لا تفيد اليقين. فالإشكال باق.

ص: ۲۴۴

فطريق صاحب الكفايه لم يحل المشكله، والعمده فى الإشكال عليه عدم مساعده مقام الإثبات، وهذا هو الإشكال الباقى عليه عند السيّد الأُستاذ:

رأى السيّد الأُستاذ

فإنّه بعد أن أجاب عن جميع ما أُورد به على صاحب الكفايه قال:

نعم، يبقى سؤال واحد وهو: إن ما أفاده لا ـ يساعده مقام الإثبات وإن كان خالياً عن الإشكال فى مقام الثبوت، لأنّ ظاهر دليل الإستصحاب كون موضوع التعبّد هو اليقين فكيف يلغى عن الموضوعيّه، ويدّعى أنّ نفس الحدوث هو الموضوع؟

والجواب عن ذلك واضح على ما إلتزم به صاحب الكفايه ووافقناه من أنّ اليقين ههنا لوحظ مرآةً لمتعلَّقه، وأنّ المراد به هو المتيقَّن، نظير: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه، فى عدم كون الرؤيه بما هى موضوعاً، وقد أوضحناه فيما تقدّم عند الكلام فى صحيحه زراره الأولى. فراجع،(١) انتهى. فتأمّل.

طريق الميرزا والعراقى

وذكر المحقّقان الميرزا والعراقى(٢) مع اختلافٍ بسيط، طريقاً آخر، وتبعهما السيّد الخوئى ومحصّله:

إنّ الموضوع فى دليل الإستصحاب هو «اليقين». وأدلّه إعتبار الأماره تعبّدنا بأنّها تفيد اليقين، لكون لسانها لسان إلغاء إحتمال الخلاف. فالأماره وإن لم تكن بعلمٍ وجداناً، فهى تفيده من باب إلغاء إحتمال الخلاف وتتميم الكشف، وهذا

١- ١. منتقى الأُصول ۶ / ١٥۶.

٢- ٢. أجود التقريرات ۴ / ٨٣، نهايه الأفكار ۴ / ١٠۶.

معنى اليقين التعبّدى، وحينئذٍ، تترتّب على الأماره آثار اليقين.

وعلى هذا، فإنّ أثر اليقين المأخوذ موضوعاً فى دليل الإستصحاب يترتّب على الأماره، وهو عدم جواز النقض. فكما لا يجوز نقض اليقين بالشك، كذلك لا يجوز نقض الأماره بالشك فى الزمن اللّاحق.

نظير قضيّه الحكومه، فإنّ حكم «الصّلاه» وهو الطهاره يترتّب على «الطواف» ببركه «الطواف بالبيت صلاه» فتعتبر الطهاره فى الطواف كما فى الصّلاه.

وبهذا البيان يندفع الإشكال بأنّ الأماره لا تفيد اليقين.

الإشكال عليه

وهذا الطريق وإن كان أمتن، لكن يرد عليه: أن الدليل أخصّ من المدّعى.

إنّ المدّعى إفاده جميع الأمارات لليقين تعبّداً، وأنّها تقوم مقام اليقين الوجدانى، لكنّ ما ذكر إنّما يتم فى البيّنه وخبر الواحد. وأمّا فى «أماريّه اليد» على الملكيه فلا، وذلك، لأنّ إحتمال الخلاف قد أُلغى فى البيّنه، أمّا فى «اليد» فهو محفوظ كما فى الروايه: «لعلّه سرقه».

وكذلك: يترتّب الأثر على إخبار المرأه بأنّها خليّهٌ، لكنّ إحتمال الخلاف موجود عقلاءً، وكذا فى إخبارها عن الحيض والعدّه.

إذن، نحتاج إلى دليلٍ عامٍ يشمل جميع الأمارات، فنقول:

طريقان آخران

يمكن حلّ المشكله بطريقين آخرين:

أحدهما:

وهو يبتنى على ثلاثه أُمور:

الأوّل: إنّه يعتبر فى الشهاده العلم.

والثانى: إنّ الأمارات تتقدّم على الإستصحاب، سواء كان أصلاً كما هو الحق أو أمارةً كما ذهب إليه المحقّق الخوئى.

والثالث: إنّه تجوز الشهاده بناءً على الإستصحاب كما فى صحيحه معاويه بن وهب،(1) حيث أجاز الإمام عليه السّلام الشهاده بكون الغلام الآبق عبداً مملوكاً لفلانٍ، إستناداً إلى كونه ملكاً له سابقاً، مع إحتمال أنّه قد باعه أو وهبه أو أعتقه.

وبالجمع بين هذه الأُمور يظهر: أنّ الإستصحاب يقوم مقام العلم بإلغاء إحتمال الخلاف فيه، فإن كان أصلاً، فالأمارات بالأولويّه، وإن كان أمارةً ــ وهو أماره ضعيفه ــ فسائر الأمارات بالأولويّه.

الثانى:

إنّ دليل الإستصحاب يشتمل على صدر وذيل، وقد أُخذ «اليقين» فى كليهما. قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقينٍ آخر». ففيه يقين ناقض ويقين منقوض، ولا ترفع اليد عن اليقين إلاّ باليقين.

ولكن عندنا موارد كثيره فى الشريعه قد رفعت اليد فيها عن اليقين السّابق بالأماره مع عدم كونها مفيدةً لليقين، مثلاً:

۱- ۱. وسائل الشيعه: ۲۷ / ۳۳۶، الباب ۱۷ من أبواب كتاب الشهادات، الرقم ۲.

الأصل فی اللّحوم عدم التذکیه، ومع ذلک ترفع الید عنه بید المسلم.

وسوق المسلمین ــ وفیه المؤمن وغیر المؤمن، والعادل والفاسق ــ من الأمارات، ترفع الید به عن أصاله عدم التذکیه، فکان ناقضاً ــ کالید ــ لإستصحاب عدم التذکیه.

وقول الحجّام أماره علی طهاره الموضع، سواء کان ثقهً أو لا، وبذلک ترفع الید عن إستصحاب نجاسته بالحجامه، مع أنّ الشارع قال: بل انقضه بیقین آخر.

والحاصل: إنّ الأماره تقوم مقام الیقین، سواءً الناقض أو المنقوض، فالإشکال مندفع.

المقام الثانی: فی موارد الاُصول

اشاره

إذا حکمنا بطهاره الشیء إستناداً إلی قاعده الطهاره مثلاً ثمّ شککنا فی بقائها، فهل یمکن الحکم ببقائها فی الزمان اللّاحق بالإستصحاب؟

فیه ثلاثه أقوال:

۱ ــ جریان الإستصحاب مطلقاً.

۲ ــ عدم جریانه مطلقاً.

۳ ــ التفصیل. ذهب إلیه السیّد الخوئی(۱) تبعاً للمیرزا. وتوضیحه:

توضیح التفصیل

تارهً: یکون مؤدّی الأصل بنحوٍ یتکفّل بقاء الحکم وإستمراره فی جمیع

۱- ۱. مصباح الاُصول ۳ / ۱۱۹.

الأزمنه، فلا يجرى الإستصحاب، لأنّ المفروض تكفّل قاعده الطهاره _ مثلاً _ بقاء الحكم بطهاره الشىء مع جميع الأزمنه _ لا فى الزمان الأوّل فقط _ حتّى لو شک فى ملاقاته للنجاسه فيما بعد.

وكذا لو حكم بحليّه الشىء بمقتضى: «كلّ شىء لک حلال»، فإنّه يفيد حليّه الشىء فى جميع الأزمنه، فلا معنى للتمسّک بالإستصحاب حينئذٍ.

وكذا لو حكم بطهاره الشىء وحليّته بمقتضى الإستصحاب، ثمّ شکّ فى بقاء الحليّه أو الطهاره فى الزمان اللّاحق.

وأُخرى: لا يكون متكفّلًا للحكم كذلک، كما لو غُسل الثوب المتنجّس بماءٍ مشكوک الطهاره والنجاسه، فإنّ مقتضى الأصل فى الثوب بقاء النجاسه السّابقه، ومقتضى قاعده الطهاره فى الماء هو طهارته، لكنّ الإستصحاب مقدَّم على القاعده، لكونه أصلًا محرزاً والقاعده ليست بأصل محرز.

إلّا أنّ الشک فى بقاء نجاسه الثوب مسبّب على الشکّ فى طهاره الماء، وحينئذٍ، تتقدّم القاعده على الإستصحاب بالحكومه، لأنّه مع جريان القاعده فى الماء يكون محكوماً بالطهاره، فيكون الثوب مغسولاً بالماء الطاهر شرعاً فهو طاهر.

ومن المعلوم أنّ هذا الماء قد تسبّب فى طهاره الثوب حدوثاً فقط، فيحتاج إلى الإستصحاب للزمان اللّاحق، لأنّه لمّا غُسل هذا الثوب وأصبح طاهراً، ثمّ وقع الشک فى طهارته باحتمال ملاقاته للنجاسه مثلًا، فإنّ قاعده الطهاره لا تتكفّل طهارته، بل المرجع لها حينئذٍ هو الإستصحاب. بخلاف القسم الأوّل، حيث كانت القاعده مفيده للطهاره فى الزمان اللّاحق وكلّ الأزمنه.

هذا هو التفصيل.

ص: ۲۴۹

الإشكال عليه

وفيه: إنّ الرافع للطهاره الواقعيّه هو النجاسه الواقعيّه لا ـ المحتمله، فضلاً عن الطهاره الظاهريّه، لكنّ الطهاره الظاهريّه تجتمع مع النجاسه الواقعيّه، وإنّما يرفعها العلم بالنجاسه، قال عليه السّلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر». فالعلم هو الرافع للطهاره الظاهريّه فى مقام الإثبات، ولا يرفعها ثبوتاً إلّا العلم كذلك. ومن هنا نقول:

لمّا غسل الثوب بالماء المحكوم بالطهاره بحسب القاعده وطَهُر بذلك، لم تكن طهارته واقعيّةً بل هى ظاهريّه ـ لاحتمال نجاسه الماء ـ ، والطهاره الظاهريّه لا ترفع مع إحتمال النجاسه، فتكون القاعده المفيده للطهاره الظاهريّه فى الثوب متكفّلةً لبقاء الطهاره فيه.

فالتفصيل المذكور غير تام.

ص: ٢٥٠

التنبیه الثالث: فی إستصحاب الکلّی

اشاره

إنّ حقیقه الإستصحاب هو إبقاء المتیقَّن عملاً، أی الجری العملی علیه فی ظرف الشک فی بقائه.

والمتیقَّن قد یکون (الموضوع) وقد یکون (الحکم).

وکلٌّ منهما، قد یکون (الفرد) وقد یکون (الکلّی).

و(الفرد) قد یکون معیّناً وقد یکون مردّداً.

و(الکلّی) قد یکون کلّیاً طبیعیّاً کالإنسان، وقد یکون کلّیاً إعتباریّاً کالوجوب والحرمه، وقد یکون کلّیاً إنتزاعیّاً کعنوان الأبیض والأسود، لأن الموجود حقیقهً هو الجسم والبیاض، وینتزِع من ذلک عنوان الأبیض مثلاً.

أقسام الکلّی

ثمّ إنّ المتیقَّن الکلّی الذی یُشک فی بقائه علی خمسه أقسام:

الأوّل ــ الیقین بوجود فردٍ والشک فی بقاء الفرد. ویلازم هذا الیقین أو

الشـک اليقين والشـکّ فى الکلّى، لأـن وجود الکلّى إنّمـا هو بوجود فرده، فـاليقين بالفرد يلازم اليقين بالکلّى، والشک فى بقائه يستلزم الشک فى بقاء الکلّى.

الثـانى ــ أن يکون الفرد الموجود مردّداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقـاء، فيکون هـذا التردّد منشأً للشـک فى بقاء الکلّى، فتتمّ أرکان الإستصـحاب فى الکلّى. کما لو تيقّن بالحدث وتردّد بين الحدث الصـغير والکبير، فإذا توضّأ يکون الصغير زائلاً يقيناً، أمّا لو کان الکبير فهو باقٍ يقيناً.

الثـالث والرابع ــ أن يکون على يقينٍ من حـدوث الفرد ومن زواله، ويحتمـل حـدوث فردٍ آخر مع زوال الأوّل. وحـدوث الآخر، تـارةً: يکـون مقارنـاً لحـدوث الأـوّل، فيقع اليقين بوجود الکلّى والشـک فى بقـائه. وهـذا هو القسم الأـوّل من الثـالث من أقسـام إستصحاب الکلّى. وأُخرى: يکون مقارناً لزوال الأوّل. وهذا هو القسم الثانى من الثالث من أقسام الکلّى.

والخامس ــ هو: إستصحاب الکلّى فى الحقائق المشکّکه، کالعداله والإجتهاد ونحوهما.

وهناک قسم سادس، سيأتى ذکره.

ثمّ إنّه قد ذکرنا بأنّ الفرد المستصحب، تارةً: معيَّن، وأُخرى: مردّد.

رأى صاحب العروه فى الفرد المردّد

فـإن کـان معيَّنـاً، فلاـ کلام فى جريان الإستصـحاب فيه. وأمّا إن کان مردّداً، فقـد ذهب السـيّد اليزدى إلى جريان الإستصـحاب، لاجتماع أرکان الإستصحاب فيه،

وقد وقع موقع البحث والإشكال بين المتأخّرين عنه. وللبحث أهميّه وآثار عمليّه كبيره كما سيظهر.

وقد ذكر السيّد هذا المبنى فى حاشيه المكاسب، وفى كتاب الوقف له.

أمّا فى الحاشيه،(١) فقد ذكر الشيخ فى المعاطاه وأنّها تفيد الملك اللاّزم أو الجائز: لو فسخ أحد الطرفين المعامله، وشكّ فى بقاء الملكيّه للآخر وعدم بقائها، يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين مقطوع الزوال ــ وهو ما إذا كانت الملكيّه جائزه ــ ومقطوع البقاء، وهو ما إذا كانت لازمةً. فذهب الشيخ إلى جريان إستصحاب الملكيّه.

فقال السيّد: بأنّ هذا الإستصحاب من قبيل القسم الثانى من أقسام إستصحاب الكلّى، والشكّ فى بقاء كلّى الملكيّه مسبّب عن الشك فى بقاء الملكيّه اللاّزمه، وإذا جرى الأصل فى السّبب لم يجر فى المسبّب. فإذن، لا يجرى إستصحاب الكلّى.

ثمّ اختار السيّد جريان الإستصحاب ــ فى جميع الموارد من هذا القبيل ــ فى «أحد الأمرين» من غير حاجه إلى إجرائه فى الكلّى، لأنّ أركان الإستصحاب فى نفس الفرد المردّد بين الزائل والباقى تامّه، إذ اليقين بالحدوث موجود، كما فى مسأله اليقين بالحدث قبل الوضوء، والشك أيضاً موجود، وهو حاصلٌ بعد الوضوء، لأن الواقع غير خالٍ من أحد الأمرين، فإمّا الحدث هو الصغير أو الكبير، وإنّما تردّد هو فى علمنا لا فى الواقع، وأمّا الأثر، فهو مترتّب كما لا يخفى. فالأركان تامّه.

ص: ٢٥٣

١- ١. حاشيه المكاسب: ٧٣.

وفی کتاب الوقف، فی مسأله ما إذا کان الموقوف علیه هو «أحدهما» کما إذا أوقف علی أحد الفقیهین مثلاً، حیث ذهب البعض إلی البطلان، لکون الملکیه لا تقوم بالفرد المردّد کما لا تقوم العوارض کالبیاض والسواد علی أحد الجسمین. فقال السیّد بالفرق بین الملکیه والعوارض، لکونها موجودهً فی الخارج وإن فی الموضوع، أمّا الملکیه فهی أمر إعتباری، والأُمور الإعتباریّه تدور مدار کیفیّه إعتبار المعتبر لها، ولا مانع عن أن یعتبر الواقف ملکیّه داره لأحد الفقیهین.(۱)

إشکال المحقّق النائینی

وقد أورد علیه المحقّق النائینی:(۲) بضروره وحده المتعلَّق للیقین والشک کما فی النصوص: «من کان علی یقین فشک»، فإن ظاهره أن یشک فیما تیقّن به، وهذا هو المقوّم للإستصحاب، وهو غیر متحقّقٍ فی الفرد المردّد، لأنّ الیقین بالحدوث فیه موجود، أمّا الشک فی بقائه فلا، لأنّه بعد تحقّق أحد الفردین لیس المشکوک فیه نفس المتیقّن سابقاً، کما لا یخفی.

دفاع المحقّق العراقی

وقد دافع المحقّق العراقی(۳) عن رأی السیّد بدفع إشکال المیرزا نقضاً وحلاًّ. فقال ما حاصله:

۱- ۱. ملحقات العروه الوثقی: ۲۰۹.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۹۰.

۳- ۳. فوائد الأُصول ۴ / ۴۱۳ _ ۴۱۴، الهامش.

أمّـا نقضاً، فبأنّ هـذا الإشـكال يرد عليكم فى جميع موارد القسم الثانى من أقسام إستصـحاب الكلّى، لأنّ نسـبه الكلّى إلى أفراده ليس نسـبه الأب الواحد إلى أبنائه بل نسبه الآباء إلى الأبناء، فقولهم: «إنّ الطبيعى موجود بوجود أفراده» بمعنى أنّ الطبيعى يتعدّد بعـدد الأفراد، فالإنسان الموجود مع زيـد غير الإنسان الموجود مع عمرو. وعليه، فالـذى حصل التيقّن به فى القسم الثانى هو أحد الحصّتين، كمـا إذا تيقّن بالحـدث وتردّد بين الأصـغر والأـكبر، فلما توضّأ دار أمر الحـدث بين المرتفع وهو الأصـغر والباقى وهو الأكبر، فكان متعلَّق الشك غير متعلَّق اليقين.

وأمّـا حلاًّ، فإن «اليقين» و«الشک» من المفاهيم الإضافيّه. وكلّ مفهوم إضافيٍ فإنّه لا يتجاوز عن متعلَّقه. وعلى هـذا، فإنّه لمّا تعلَّق اليقين بـ«الحـدث» وهو جامعٌ بين الأصـغر والأكبر، فإنّه لا يتجاوز إليهما، وبعد الوضوء، يقع الشك فى بقاء نفس الحدث، فى أنّه إن كان هو الأصـغر فقد إرتفع، وإن كان هو الأكبر فهو باقٍ، والمفروض أنّ الشك لا يتجاوز عن متعلَّقه، فكان متعلَّق الشكّ نفس متعلَّق اليقين، وحينئذٍ، يجرى الإستصحاب، ويتمّ ما ذهب إليه السيّد.

التحقيق

أفاد شـيخنا الأُسـتاذ دام بقاه وسـيّدنا الأُستاذ رحمه اللّه ما حاصله: عدم تماميّه أركان الإستصحاب فى الفرد المردّد، فكلام السيّد ودفاع العراقى عنه فى الإشكال على الميرزا، مردود.

وذلک: لأنّه يعتبر فى الإستصـحاب وحده القضـيّتين كما هو معلوم، وهذه غير حاصـله فى الفرد المردّد، لأن القضيّه المتيقّنه هى: إنّ الواجب يقيناً ظهر يوم الجمعه

صلاه واحده، لكنّها مردّده بين الظهر والجمعه. هذا حدوثاً. وأمّا بقاءً، فيلزم أن يكون ذلك نفسه متعلّق الشك حتّى يتم الإستصحاب. ومن المعلوم أنّه إذا صلّى الظهر ــ مثلًا ــ لا يكون مردّداً بين الفردين، وإنّما الشك فى وجوب الجمعه عليه وعدم وجوبها، فاختلف الموضوع فى القضيّتين، فلا يجرى الإستصحاب.

وكذا الحال فى مثال الحدث.

وعلى الجمله، فإنّ مورد التعبّد الإستصحابى لا يمكن أن يكون الفرد المردّد، لأن الفرد المردّد لا ذات له ولا وجود، ولا يمكن أن يكون المفهوم المردّد، لأنّ المفهوم المردّد ليس بموضوعٍ لأثرٍ، ولا يمكن أن يكون الجامع الإنتزاعى، بأن يتعلّق اليقين بنجاسه أحد الإناءين أو وجوب إحدى الصّلاتين، ثمّ يستصحب الجامع بعد الإتيان بصلاةٍ أو خروج فرد من الإناءين من طرف الإبتلاء مثلًا. ووجه عدم الإمكان:

أوّلًا: إختلاف الموضوع فى القضيّتين، كما هو واضح.

وثانياً: عدم ترتّب الأثر الشرعى فى الفقه على الجامع الإنتزاعى فى موردٍ من الموارد، بل الموضوع ذو الأثر هو إمّا الخصوصيّه وإمّا الجامع الحقيقى.

الكلام فى إستصحاب الكلى

وبعد الفراغ عن الكلام حول دعوى جريان الإستصحاب فى الفرد المردّد، نشرع فى البحث ونقول:

القسم الأوّل

قالوا: لا كلام ولا إشكال فى جريان الإستصحاب فى القسم الأوّل من أقسام

الكلّی، وذلک، لتمامیّه الأرکان فیه، فإنّه لو تیقّن بوجود الفرد، ثمّ شک فی بقاء فردٍ، فإنّه مع الیقین بالوجود حصل الیقین بوجود الکلّی، فلو شک بعد ذلک فی وجود فردٍ من الکلّی وعدم وجوده، إستصحب بقاء الکلّی.

ولکن یمکن أن یقال بوجود الإشکال فی هـذا القسم، لأنّ المفروض أن وجود الکلّی بوجود الفرد، وأنّ الأثر یترتّب علی وجود الموضوع لا مفهومه، فکیف تتمّ الأرکان فی الفرد وفی الکلّی معاً؟

وأیضـاً: سیأتی فی القسم الثانی أنّ منشأ الشک فی بقاء الکلّی هو الشک فی حـدوث الفرد الطویل، ومعنی ذلک: أنّ الشک فی بقاء الکلّی ناشئ دائماً من الشک فی الفرد، فهو من قبیل الشک السّببی والمسبّبی، وقد تقرّر تقدّم الأصل فی السّبب.

لکن هذا الإشکال فی القسم الأوّل یندفع باندفاعه فی القسم الثانی کما سیأتی.

القسم الثانی

وهو ما إذا دار أمر الفرد بین الزائل والباقی. وهـذا القسم جارٍ فی الموضوعات والأحکام بلا فرق، ومع الشک فی المقتضـی وفی الرافع.

مثال الحکم: ما لو تعلّق الوجوب إمّا بصـلاه الظهر وإمّا صـلاه الجمعه. لکنّ وقت صـلاه الجمعه مضیّق ووقت صلاه الظهر موسّع. فلمّا إنقضی وقت الجمعه یقع الشکّ بأنّه إن کان الواجب الجمعه فقد سقط، وإن کان الظهر، فهو باق. هذا مثال الحکم.

ومثـال الموضوع هو الحـدث. فلو کان عالماً بالحـدث ثمّ توضّأ، فإنّه یشکُّ فی بقاء الحـدث، ویتردّد أمره بین الصـغیر والکبیر ــ والمفروض عدم الحاله السّابقه لأحدهما ــ فإن کان الصغیر، فقد زال وإن کان الکبیر، فهو باق.

ومثال الشك فى المقتضى: ما لو تيقّن بحدوث الزوجيّه، ثمّ بعد الشهر دار أمرها بين الإنقطاع والدوام، لأنّه إن كانت منقطعه فقد زالت، وإن كانت دائمه فهى باقيه.

هـذا، ولا يخفى أنّه يعتبر فى التعبّد الإستصـحابى وجود الأثر وأن يترتّب على نفس المتعبَّد به لا على غيره، سواء كان ذلك الغير هو اللاّزم أو الملزوم أو الملازم، وسواء كان المتعبّد به هو الفرد أو الكلّى، وإن كان وجودهما واحداً.

إنّه فى إستصـحاب الحدث أثرٌ يترتّب على الكلّى كحرمه مسّ الكتاب، وأثر يترتّب على الحدث الصـغير كوجوب الوضوء، وأثر على الكبير كوجوب الغسل، فإذا كان المستصـحب هو كلّى الحـدث، فلابـدّ من تماميّه الأركان فى هـذا المستصـحب، وإن كان بقاؤه ملازماً للجنابه ووجوب الغسل.

وإذ ظهر موضـوع البحث فى القسم الثـانى، سـواء فى الشـبهه الحكميّه أو الموضـوعيّه، فـإنّه يقـع الكلام فى كلتـا جهـتى وجـود المقتضى وعدم المانع.

أمّا بالنسبه إلى جهه الإقتضاء، فلا ريب فى تماميّته، لتماميّه الأركان.

إنّما الكلام فى جهه المانع. ففيها إشكالات ثلاث:

الإشكال الأوّل

إنّ الكلّى المستصـحب يـتردّد أمره بين مقطوع الزوال ومقطوع البقـاء، فـالموضوع غير متحقّق على التحقيق، وإن كـان المقتضـى لجريان الإستصحاب تامّاً كما تقدّم.

توضـيحه: إنّ وجـود الكلّى هـو بوجـود الفرد، فوجـوده بـالعَرَض ووجود الفرد بالـذات، فـإذا اختلّت الأركـان فى الفرد إسـتحال تماميّتها فى الكلّى، والمفروض أنّ

أمر الفرد مردّد بين مقطوع الزوال فيما إذا كـان الحـدث صـغيراً، ومقطوع البقاء فيما إذا كان كبيراً. إذن، لا تتمّ الأركان فى كلّى الحدث.

الجواب

ويظهر من كلام الآشتيانى(١) أنّ الشيخ أحال هـذا الأمر فى مجلس الدرس إلى العرف، بأنّ أهل العرف يرون الشك فى بقاء كلّى الحدث بعد الوضوء. وإن كان الإشكال وارداً بالدقّه العقليّه، فالأركان بالنظر العرفى تامّه، ونظر العرف هو الملاك فى الإستصحاب، لأن الخطابات الشرعيّه ملقاه إليهم.

وفيه:

إنّه يتوقّف على المغايره بين نظر العرف والنظر العقلى، فكلاهما يرى وجود الكلّى بوجود الفرد، والإشكال باق.

ويستفاد من كلمات بعض المحقّقين، بأنّ الإشكال المزبور مبنىّ على القول بانتزاعيّه الكلّى من الفرد. لأنّ كلّ أمرٍ منتزع فهو تابع لمنشأ الإنتزاع، فإذا تردّد المنشأ بين الزائل والباقى فالمنتزع كذلك. وأمّا بناءً على عدم إنتزاع الكلّى من الفرد، فلا يرد الإشكال.

وفيه:

إنّه وارد حتّى على القول بعدم الإنتزاع كما هو الحق، فإن الكلّى موجود بعين وجود الفرد، فكيف يعقل تردّد الفرد وعدم تردّد الكلّى؟

١- ١. بحر الفوائد ٦ / ٦٠٥.

أن يقـال: إنّ وجـود الكلّى عيـن وجـود الفرد، بمعنى أنّـه إن لوحـظ الإنسـان لا ـ مـع المشـخّصات كـان الكلّى، وإن لوحـظ مع المشخّصات كان زيد. فالمهم هو لحاظ أمارات التشخّص وعدم لحاظها، فيصحّ ـ حقيقةً عقلًا وعرفاً ـ أن يشار إلى الفرد فيقال هـذا زيـد، وأن يقـال: هـذا إنسـان، وإن كـان الموجود خارجـاً هو الفرد. وحينئـذٍ، فكمـا يمكن تعلّق اليقين بـالفرد بالإضافه إلى خصوصـيّةٍ من الزمـان والمكان وغير ذلك، وتعلّق الشك به بالإضافه إلى خصوصـيّةٍ أُخرى، فزيـدٌ ـ مثلًا ـ الـذى حصل اليقين بمكـان قتله يحصـل الشـك فى زمـان قتله، وهـذا أمر واقع. كـذلك الحـال فى زيـدٍ بلحـاظ الفرديّه والكليّه، فيكون لوجوده فى الخـارج إضافه إلى الفرد، وهو من هـذا الحيث إمّا زائل وإمّا باق، وإضافه إلى الطبيعه، ويكون من هـذا الحيث مشـكوك الزوال والبقاء.

وبهذا البيان يتم الإستصحاب فى القسم الثانى. ومثاله المعروف هو الحيوان المردّد بين البعوضه والفيل، فإنّه يحصل اليقين بوجود الحيوان فى الـدار، ويتردّد أمره بين هـذا وذاك، وبعـد أيّام يقع الشك فى البقاء، فإن كان بعوضةً فهى ميته، لأنّها لا تعيش هـذه الأيام، وإن كان هو الفيل، فهو باق على قيد الحياه، فيستصحب بقاء الحيوان.

الإشكال الثانى

إنّ الشـك فى بقـاء كلّى الحـدث ـ مثلاً ـ مسبّب عن الشك فى حـدوث الحـدث الكبير، لأنّ المفروض أنّه قـد توضّأ وارتفع الشك بالنسبه إلى الحدث

الصغیر، فلولا ـ إحتمال حدوث الکبیر لم یشک فی عدم بقاء الکلّی، فإذا إستصحب عدم حدوث الکبیر کان حاکماً علی إستصحاب الکلّی ورافعاً للشک فی بقائه، فلا مجال لجریان إستصحاب الکلّی.

وجوه الجواب

اشاره

أجاب فی الکفایه بثلاثه وجوه:(۱)

الوجه الأوّل:

اشاره

إنّ الشک فی بقاء کلّی الحدث فی المثال لیس مسبّباً عن الشک فی حدوث الحدث الکبیر، بل هو مسبّب عن أنّ الحدث المتیقَّن حدوثه هل تحقّق فی ضمن الفرد المتیقَّن بقاؤه ــ وهو الکبیر ــ بعد الوضوء، أو فی ضمن الفرد المتیقَّن إرتفاعه بالوضوء وهو الصغیر. وأصاله عدم تحقّقه فی ضمن الکبیر لا ـ تجری، إذ لم یکن زمانٌ قد حصل ذلک حتّی یستصحب، بل الحدث الکلّی متحقّق من أوّل الأمر إمّا فی ضمن هذا الفرد أو ذاک.

الإشکال علیه

وأشکل علیه السیّد الخوئی بقوله: وفیه بناءً علی ما هو الحق من صحّه جریان إستصحاب العدم الأزلی کما إختاره هو أیضاً. إنّه لا مانع من جریان إستصحاب عدم تحقّقه فی الفرد المحتمل بقاؤه، وهذا المقدار یکفی فی المقام،

ص: ۲۶۱

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۰۶.

لأن المفروض أنّه على تقدير حدوثه فی ضمن الفرد الآخر قد إرتفع وجداناً.(۱)

أقول:

الأقوال فی إستصحاب العدم الأزلی مختلفه. فالمیرزا منکر مطلقاً. والقائلون بالجریان منهم من یقول بجریانه فی الأوصاف کقرشیّه المرأه، ومنهم من یقول بجریانه فی الذاتیّات مثل کلبیّه الکلب، کالسیّد الخوئی. وصاحب الکفایه المنکر لجریانه فی الأوصاف منکرٌ لجریانه فی الذاتیّات بالأولویّه.

فالإشکال علیه إنّما یتوجّه بناءً علی القول بجریان إستصحاب العدم الأزلی فی العناوین الذاتیّه، فهو مبنائی.

الوجه الثانی:

اشاره

إن بقاء الحدث الکلّی فی المثال لیس مسبّباً عن حدوث الفرد الکبیر بل هو عین بقائه.

الإشکال علیه

وأشکل السیّد الخوئی فی هذا الجواب بأنّه مؤکّد للإشکال، لأن إستصحاب عدم حدوث الفرد الکبیر لو کان حاکماً علی إستصحاب الکلّی علی تقدیر کون بقائه مسبّباً عن حدوثه، فهو أولی بالحکومه علی تقدیر کون بقائه عین بقاء الفرد.

أقول:

قد ذکرنا سابقاً إنّه وإن کان الکلّی عین الفرد إلاّ أن لهذا الوجود إضافتین،

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۱۰۱.

إضـافه إلى الطّبيعه وإضـافه إلى الفرد، ولكـلٍّ من الإضـافتين حكـم. مثلًا: كان فى الـدار زيـد أو بكر، فإن كان زيـد هو الموجود سابقاً فقـد خرج يقيناً، وإن كان بكراً فهو فى الـدار يقيناً، ولكنّا نشك فيما بعـد فى أصل وجود الإنسان فى الـدار، وهـذا الشـك وجـدانى، مع أنّ الإنسانيّه قائمه بزيـدٍ وقـد خرج أبوبكر وهو موجود، إذن، مع تحقّق القطع بالنسـبه إلى الفردين يصحّ الشك فى بقاء الطبيعىّ فى الدار.

ولكنّ مراد المحقّق الخراسانى هنا أنّه وإن كان يوجـد إضافتان إلّا أنّه لا سـببيّه ومسـبّبيّه، فدعوى الحكومه باطله. وعلى هذا، فلا يرد عليه الإشكال.

الوجه الثالث:

اشاره

قال: على أنّه لو سـلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهه فى كون اللّزوم عقليّاً، ولا يكاد يترتّب بأصاله عدم الحدوث إلّا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

أقول:

وقد وافقه على هذا الجواب السيّد الخوئى وغيره. وتوضيحه:

إنّه يعتبر فى حكومه الأصـل السّـببى ثلاـثه أُمور: أحـدها: السّـببيّه. والثـانى: أن تكون السّـببيّه شـرعيّه لاـ عقليّه. والثالث: أن يرفع الأصل فى السّبب موضوع الأصل فى المسبّب، أى الشكّ.

والمثال المعروف لحكومه الأصل السّببى هو غسل الثوب بالماء المشكوك فى طهارته.

يقول هنا: إنّه أوّلاً: لا سببيّه. وثانياً: لو سلّمنا، فإنّ السّببيّه هنا عقليّه لا شرعيّه، لأنّا لمّا نشك فى بقاء وارتفاع الكلّى، وأن طبيعى الحدث باقٍ بعد الوضوء أو لا، فإنّ ترتّب عدم كلّى الحدث على عدم الفرد، أو ترتّب وجوده على وجود الفرد، ليس ترتّباً شرعيّاً بل هو عقلى.

وحاصل هذا الجواب هو عدم وجود المقتضى لجريان الأصل السّببى.

جواب الميرزا عن الإشكال

وأجاب الميرزا:(۱) بأنّ حكومه الأصل السّببى على الأصل المسبّبى فرعٌ لجريان الأصل السّببىّ، ولكنّه لا يجرى لابتلائه بالمعارض، لأن أصاله عدم حدوث الحدث الكبير معارضه بأصاله عدم حدوث الحدث الصغير، فيبقى الأصل المسبّبى ــ وهو أصاله عدم حدوث الكلّى ــ بلا معارض.

وحاصل هذا الجواب: وجود المانع عن جريان الأصل السّببى.

الإشكال عليه

وأورد عليه السيّد الخوئى بما حاصله:(۲) إنّ من موارد إستصحاب الكلّى ما يكون لكلٍّ من الفردين أثره الخاصّ به، ويكون للكلّى أيضاً أثره. فكلّى الحدث أثره عدم جواز مسّ الكتاب، والحدث الصغير أثره وجوب الوضوء للصّلاه، والكبير أثره وجوب الغسل لها. ولابدّ لترتيب كلّ أثرٍ من تماميّه أركان

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۹۲، فوائد الأُصول ۴ / ۴۱۸.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۳ / ۱۲۷.

الإستصحاب فى المستصحَب، ولكنّ الأصل فى الكلّى غير جارٍ هنا، لأنّ للمكلَّف علماً إجماليّاً بتحقّق أحد الحدثين منه، فلو توضّأ واغتسل معاً جاز له مسّ كتابه القرآن، ويكون التمسّك بأصاله عدم كلّى الحدث لغواً، فلا يجرى هذا الإستصحاب ليقع التعارض.

ومن الموارد ما لا يكون لكلٍّ من الفردين أثر، بل يكون للكبير فقط، كما لو تردّدت النجاسه فى الثوب بين البول فيغسل مرّتين، وبين الدم فلا يجب تعدّد الغَسل، فلو غسل مرّةً يشك فى زوال النجاسه وبقائها، لأنّه إن كان الدم فقد زال وإن كان البول فلا، ولكن لا يجرى إستصحاب كلّى النجاسه، لأنّ الشك فى بقاء النجاسه وإرتفاعها مسبَّب عن الشك فى حدوث البول ــ أو: كون الحادث بولاً ــ فيعود الأمر إلى جريان إستصحاب العدم الأزلى، أى أصاله عدم بوليّه هذا البلل أزلاً ويكون حاكماً على إستصحاب كلّى النجاسه، ومعه لا يجرى أصاله عدم كونه دماً ليعارض، وإنّما لا يجرى لعدم الأثر.

وذلك، لأن الغَسل مرةً قد تحقّق، فإن كان البلل بولاً، وجب الغَسل مرّةً أُخرى. وإن كان غيره، فلا يجب، فإذن، يجب الغَسل مرّةً أُخرى بمقتضى هذا العلم الإجمالى، ولا أثر للإستصحاب.

وتلخّص، بطلان جواب الميرزا عن طريق المعارضه.

النظر فى هذا الإشكال

ويرد على السيّد الخوئى نقضاً وحلاًّ.

أمّا نقضاً: فقد تقدّم منه ــ فى التنبيه الثامن من تنبيهات الإشتغال ــ أن

إستصحاب عدم الفرد القصير حدوثاً يعارض إستصحاب عدم حدوث الطويل ويتساقطان، ويجرى إستصحاب الكلّى.

وأيضاً: إذا كان إستصحاب الكلّى لغواً فى صوره وجود العلم الإجمالى، وكان إستصحاب عدم الفرد الطويل ـ فى الصّوره الثانيه ـ حاكماً على إستصحاب الكلّى، فأين يجرى إستصحاب الكلّى؟

وأمّا حلاًّ: فإن دعوى اللّغويّه مردوده. وتوضيح ذلك: إنّ الأصل المحكوم ـ مع وجود الأصل الحاكم ـ لا يجرى، لأنّه رافع لموضوع المحكوم إمّا وجداناً وإمّا تعبّداً، وإن كان الأصلان متّحدين فى الأثر، كاستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، إذ التحقيق أنّه مع وجود إستصحاب الطهاره لا تجرى القاعده، لأنّه أصل محرز ومعه لا شك حتّى تجرى قاعده الطهاره.

وفيما نحن فيه: إنّ العلم الإجمالى بوجوب إحدى الصّلاتين من الجمعه والظهر مبنىّ على قاعده الإشتغال، ولذا لمّا صلّى الجمعه وشك فى فراغ الذمّه وجب عليه الظهر، لأنّ الإشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقينيّه. فكان العلم الإجمالى راجعاً إلى قاعده الإشتغال. ومن المعلوم أنّ القاعده المزبوره ـ كغيرها من الأحكام العقليّه ـ معلّقه على عدم مجى ء الحكم من الشارع.

وحينئذٍ نقول: قولكم بلغويّه إستصحاب الكلّى لوجود العلم الإجمالى مردود، بأنّ الإستصحاب جارٍ، لأنّه حكم شرعى مقدّم على الحكم العقلى ورافع لموضوعه.

ويشهد بذلك: أنّه كما يتمسّك فى موارد الشك فى التكليف بقاعده قبح

العقاب بلا بيان ــ لعدم البيان الشرعی ــ کذلک یجوز التمسّک باستصحاب عدم البیان علی التکلیف من ناحیه الشارع، ویکون مقدّماً علی القاعده المزبوره.

خلاصه الکلام

ویتلخّص الکلام فی القسم الثانی: إنّ الشک فی بقاء الکلّی غیر مسبَّبٍ عن الشک فی حدوث الفرد الطویل، بل هو مسبَّب من أنّ الحادث هو الفرد القصیر أو الطویل، هذا أوّلاً.

وثانیاً: لو سلّمنا أنّه من الشک السّببی والمسبّبی، فإنّ الأصل فی السّبب غیر جارٍ، لکون السّببیّه عقلیّه لا شرعیّه.

وثالثاً: لو تنزّلنا، فما ذکره المیرزا تام بعد دفع الإشکال عنه.

الشبهه العبائیّه

وهذه الشبهه طرحها السیّد حیدر الصّدر فی بحث المیرزا فی هذا المقام، ومجملها: إنّه لو علم إجمالاً بنجاسه أحد أطراف العباءه، ثمّ غسل طرفها الأسفل مثلاً، فإنّ الطرف الأسفل یکون طاهراً بلا کلام، لکنّه لا یمنع من جریان کلّی النجاسه المعلوم حدوثها، لاحتمال کونها فی الطرف الأعلی. ثمّ لو لاقی شیء جمیع أطراف العباءه، کان مقتضی جریان الإستصحاب فی کلّی النجاسه هو الحکم بنجاسه الملاقی، مع أنّ الحکم المذکور باطل بالضروره، لوضوح أن ملاقاه الطرف الأسفل لا أثر لها لکونه طاهراً بالغَسل، والطرف الأعلی وإن کان محتمل النجاسه إلّا أنّه لا یؤثّر فی نجاسه الملاقی، لما تقرّر عندهم من أنّ ملاقاه بعض

أطراف الشبهه المحصوره لا توجب نجاسه الملاقى.

وعليه، فلابدّ إمّا من رفع اليد عن القول باستصحاب الكلّى، أو الإلتزام بنجاسه ما لاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

جواب المحقّق النائينى

وقد أجاب المحقّق الميرزا عن هذه الشبهه بوجهين:

الأوّل: ما ذكره فى الدوره الأُولى، وهذا نصّ كلامه: لا يخفى عليك أن محلّ الكلام فى إستصحاب الكلّى إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السّابق بهويّته وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء. وأمّا إذا كان الإجمال والترديد فى محلّ المتيقّن وموضوعه لا فى نفسه وهويّته، فهذا لا يكون من إستصحاب الكلّى، بل يكون كاستصحاب الفرد المردّد الذى قد تقدّم المنع عن جريان الإستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردى الترديد.

فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ فى الدار، وتردّد بين أن يكون فى الجانب الشرقى أو فى الجانب الغربى، ثمّ إنهدم الجانب الغربى وإحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه. أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ ضاع أحد الدراهم، وإحتمل أن يكون هو درهم زيد. أو علم بإصابه العباء نجاسه خاصّه وتردّد محلّها بين كونها فى الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففى جميع هذه الأمثله إستصحاب بقاء المتيقّن لا يجرى؛ ولا يكون من الإستصحاب الكلّى، لأنّ المتيقّن السّابق أمر جزئىّ حقيقىّ لا ترديد فيه، وإنّما

الترديد فى المحلّ والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد عند إرتفاع أحد فردى الترديد، وليس من الإستصحاب الكلّى. ومنه يظهر الجواب عن الشبهه العبائيّه المشهوره.(۱)

أقول:

وجواب هذا الوجه واضح كما ذكروا، لعدم المانع من جريان الإستصحاب فى نفس الفرد المتيقّن وجوده سابقاً، فحياه زيد _ مثلاً _ متيقَّنٌ بها سابقاً، ولمّا شك فى بقائها وعدم بقائها لإحتمال كونه فى الجانب الغربى المنهدم، يمكن إستصحابها لتماميه أركان الإستصحاب بالنسبه إليها.

وعلى الجمله، فإنّه وإن كان الإستصحاب غير جارٍ فى الكلّى، لكنّه يجرى فى الموارد المذكوره.

والثانى: ما ذكره فى الدّوره الثانيه، وهذا نصّه:

التحقيق عدم جريان إستصحاب النجاسه فى المثال أصلاً، لعدم أثر شرعى مترتّب عليها، إذ عدم جواز الدخول فى الصّلاه وأمثاله إنّما يترتّب على نفس الشك بقاعده الإشتغال، ولا يمكن التمسّك بالإستصحاب فى موردها. وأمّا نجاسه الملاقى، فهى مترتبه على أمرين:

أحدهما: إحراز الملاقاه. وثانيهما: إحراز نجاسه الملاقى. ومن المعلوم أن إستصحاب النجاسه الكليّه المردّده بين الطرف الأعلى والأسفل لا يثبت تحقّق

۱- ۱. فوائد الأُصول ۴ / ۴۲۱ _ ۴۲۲.

ملاقاه النجاسه الـذی هو الموضوع لنجاسه الملاقی، والمفروض أن أحـد طرفی العباءه مقطوع الطّهاره والآخر مشـكوك الطّهاره والنجاسه، فلا يحكم بنجاسه ملاقيهما.(١)

الإشكال عليه

فأورد عليه السيّد الخوئی: بأن موضوع نجاسه الملاقی _ وهو الملاقاه ونجاسه الملاقی _ محرز، غايه الأمر أن أحـد جزئيه محرز بالوجـدان وجزؤه الآخر بالأصل. وذلک، لأن جزءً من العباءه كان نجساً على الفرض، وقد لاقاه الملاقی وجداناً، لفرض أنّه لاقی جميع أجزائها، فإذا حكم بنجاسته بالإستصحاب ترتّب عليه نجاسه الملاقی لا محاله. نعم، لو كان المستصحب وجود النجاسه فی العباءه لم يمكن إثبات الملاقاه بالإستصحاب، إلّا أن المفروض جريان الإستصحاب فی نجاسه الجزء الملاقی على واقعه من غير تمييز، وعليه، فلا وجه لإنكار ترتّب نجاسه الملاقی على جريان إستصحاب الكلّی.(٢)

نظر الأُستاذ

قـال شـيخنا فی الـدورتين: إنّ الجواب الثـانی من الميرزا فی غـايه القوّه والمتانه، وقـد أجاب عن إشـكال السيّد الخوئی كما فی مصباح الأُصول، ثمّ قال:

١- ١. أجود التقريرات ٤ / ٩٤.

٢- ٢. مبانی الإستنباط: ١١٥.

إنّ الجواب الصّحيح عن الشبهه العبائيّه هو أن يقال: بأنّ المستصحب لا يخلو، إمّا أن يكون كلّ واحدٍ من الطرفين على وجه التعيين، أو أحدهما لا على وجه التعيين. وعلى الثانى، فإمّا أن يكون المستصحب هو الواحد المردّد أو يكون الأحد الإنتزاعى.

أمّا أن يكون الفرد المعيّن، فالمفروض أنّ أحد الطرفين من العباءه طاهر يقيناً بالغَسل، والطرف الآخر مشكوك النجاسه من أوّل الأمر. فالإستصحاب غير جارٍ لا فى هذا الطرف ولا فى ذاك.

وأمّا الواحد المردّد بين الطرفين، فلا ماهيّه له ولا وجود.

وأمّا الأحد الإنتزاعى، فإنّ الأحد الإنتزاعى لا يتعلّق به شىء من الأحكام الوضعيّه من الطهاره والنجاسه والملكيّه والزوجيّه، ومورد البحث هو النجاسه، وهى لا تعرض الأحد الإنتزاعى.

وتلخّص: عدم جريان إستصحاب كلّى النجاسه فى مورد البحث، فالشبهه مندفعه.

وهذا تمام الكلام فى إستصحاب الكلّى القسم الثانى.

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّى

اشاره

وموضوع هذا القسم ما إذا كان الشك فى بقاء الكلّى ناشئاً من إحتمال تحقّق فردٍ آخر من الكلّى وقيامه مقام الفرد الزائل. وصوره ثلاث:

الصّوره الأولی

أن یکون الشک فی بقاء الکلّی ناشئاً من إحتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأوّل، بحیث یحتمل إجتماعهما فی الوجود. کما إذا علم بوجود زید فی الدار، واحتمل وجود عمرو معه فیها، ثمّ علم بخروج زیدٍ من الدار.

الصّوره الثانیه

أن یکون الشک فی بقاء الکلّی ناشئاً من إحتمال تحقّق فرد آخر من الکلّی عند زوال الفرد الأوّل الذی تیقّن بوجوده، بحیث لا یحتمل إجتماعهما فی الوجود. کما إذا علم بوجود زید فی الدار، ثمّ علم بخروجه منها واحتمل دخول عمرو عند خروج زید منها.

وهاتان الصورتان فی الکلّی المتواطی.

الصّوره الثالثه ـ وهی فی الکلّی المشکّک:

کأن یکون الشک فی بقاء الکلّی ناشئاً من إحتمال حدوث مرتبه أُخری من مراتب الفرد المعلوم عند ارتفاعها، کما إذا علم بوجود مرتبهٍ شدیدهٍ من السواد ثمّ علم بارتفاع تلک المرتبه واحتمل قیام مرتبه ضعیفه منه مقامها عند زوالها.

فهل یجری الإستصحاب؟ وجوه بل أقوال ثلاثه:

أحدها: الجریان مطلقاً.

والثانی: عدم الجریان مطلقاً.

والثالث: التفصیل.

الإتّفاق على الجريان فى الصّوره الثالثه

ذهب الشيخ(۱) إلى جريـان الإستصـحاب فى الصّوره الثـالثه، ووافقه عليه المحقّقون. فيجرى الإستصـحاب فى الفرد وفى الكلّى، لوجود المقتضـى وعـدم المانع. وذلك: لأن أركان الإستصـحاب من اليقين السّابق والشك اللّاحق متوفّره، ووحده الموضوع فى القضيّه المتيقّنه والقضيّه المشكوك فيها متحقّقه، لأن وجود الكلّى فى المرتبه الشديده هو عين وجوده فى المرتبه الضعيفه.

ومن فروع هذه الصّوره فى الفقه:

مـا إذا علم بوجود مرتبه قويّه من الشـك الكثير، ثمّ علم بارتفـاع تلـك المرتبه واحتمل قيام مرتبه ضـعيفه من الشك مقامها عند إرتفاعها، فإنّه يصحّ له إستصحاب بقاء كلّى كثره الشك، فلا تبطل صلاته لو شك فى الثنائيه والثلاثيّه وفى الأولیین من الرباعيّه، لأن حكم كثير الشك هو عدم الإعتناء بالشك.

وكما لو علم بوجود المرتبه الشديده من ملكه الإستنباط عند زيد، ثمّ علم بزوال تلك المرتبه لكنّ اليقين بأصل الملكه موجود.

وكما لو علم بعداله زيد ... .

الإختلاف فى الصّورتين الأولیین

وأمّـا فى الصّورتين الأولیين، فقـد وقع الخلاف على ثلاثه أقوال: فقيل بالجريان فيهما، وقيل بعـدم الجريان فيهما، وقيل بالجريان فى الأُولى دون الثانيه.

ص: ۲۷۳

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۱۹۶.

رأى الشيخ

والثالث ـ وهو التفصيل ـ للشيخ قدّس سرّه. وقد استدلّ له:(١) بأنّه لمّا تحقّق الفرد المقطوع بزواله، حصل اليقين بوجود الكلّى فى الدار، وبما أنّا نحتمل وجود الفرد الآخر فى الدار مقارناً لزواله، فنحن فى شكٍ من بقاء الكلّى فيها. فتتمّ أركان الإستصحاب فى الكلّى.

الإشكال عليه

وأشكل عليه نقضاً وحلاًّ.

أمّا نقضاً، فبأنّ لازم قول الشيخ بجريان إستصحاب الكلّى فى الصّوره الأولى: هو عدم جواز الدخول فى الصّلاه بالوضوء قبل الغسل لمن انتبه من نومه وإحتمل جنابته فى النوم ـ لأن المعلوم إرتفاعه حينئذٍ هو حدث النوم فقط، وأمّا كلّى الحدث، فيحتمل بقاؤه لاحتمال بقائه فى ضمن الجنابه الحاصله مقارنةً لحدث النوم ـ وهذا ما لا يقول به أحدٌ.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ ظاهر الآيه: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا »(٢) هو وجوب الوضوء على المكلّف إذا قام من نومه إلى الصّلاه، إلاّ إذا كان جنباً فيجب عليه الغسل. فكان وجوب الوضوء مترتّباً على أمرٍ وجودى وهو الحدث الصغير، وأمرٍ عدمى وهو

ص: ٢٧۴

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ١٩۶.

٢- ٢. سوره المائده، الآيه ۶.

الحدث الكبير. ونتيجه ذلك: عدم وجوب الوضوء إذا وجب الغسل بالجنابه، لأنّ التفصيل قاطع للشركه.

وفى المسأله المفروضه، يكون المكلّف محرزاً لموضوع وجوب الوضوء المركّب من الأمرين، أمّا الأوّل وهو النوم فبالوجدان، وأمّا الثانى فبالأصل، أى أصاله عدم تحقّق الجنابه، فلا يجب عليه إلاّ الوضوء. فالنقض غير وارد.

وأمّا حلاًّ، فيرد على الشيخ أن لا وحده للموضوع بين القضيّتين حتّى يجرى الإستصحاب فى الكلّى. وتوضيحه يتقوّم بمقدّمتين معلومتين:

الأُولى: إنّ العلم بوجود الكلّى فى الخارج معلولٌ للعلم بوجود الفرد فيه.

والثانيه: إنّ أفراد الكلّى متباينه فى الوجود.

وفيما نحن فيه: لمّا علمنا بوجود زيد فى الدار، فقد علمنا بوجود حصّهٍ من الإنسان متخصّصه بخصوصيّه زيد، وأمّا الحصّه المتخصّصه بخصوصيّه عمرو فتحقّقها فى الدّار مشكوك فيه، وعليه، فلا تكون الحصّه المتيقّن بحدوثها متّحده مع الحصّه المشكوك فيها، ومعه كيف يصح إستصحاب كلّى الإنسان بعد إرتفاع زيدٍ؟

لا يقال: إن الحال فى القسم الثانى من أقسام الكلّى كذلك، فلماذا قلتم هناك بالجريان؟

لأنّ الفرق هو: تعلّق الشك هناك بنفس الحصّه المعلوم حدوثها فى ضمن الفرد المردّد، من جهه إحتمال حدوثها فى ضمن ما يحتمل أو يتيقّن بقاؤه. بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشك هنا إنّما هو فى حدوث حصّه أُخرى غير ما علم بحدوثه وإرتفاعه.

وعلیه، فإنّ إستصحاب الکلّی لا یجری فی الصّوره الأولی، کما لا یجری فی الثانیه. فالتفصیل مردود.

وهذا تمام الکلام فی هذا التنبیه.

التنبیه الرابع: فی الإستصحاب فی الأَمور التدریجیّه

اشاره

وأنّه هل یجری فی الزمان والزمانیّات أو لا؟

ووجه الإشکال هو: التصرّم والمضیّ، فلا یوجد الشکّ فی البقاء حتّی یستصحب.

ویقع الکلام فی نفس الزمان، کالیوم واللّیله. وفی الفعل الزمانی، وبحوث أُخری.

فی نفس الزمان

ویکون الشک فیه علی نحوین، فتارهً: یکون بمفاد کان ولیس التامّتین. کما لو شک فی أصل تحقّق النهار؟ أو فی أصل بقائه؟. وأُخری: یکون بمفاد کان الناقصه، کما لو شک فی أنّ الوقت الحاضر هو من اللّیل أو من النهار.

فإن کان الشک لا فی أصل التحقّق بل فی مفاد کان الناقصه، فلا ریب فی عدم صحّه الإستصحاب، لعدم الیقین السّابق، لأنّ هذا الوقت الحاضر إنّما حَدَثَ

من اللّيل أو من النهار، فليس كونه من أحدهما متيقّناً حتّى يستصحب بقاؤه. والتمسّک باستصحاب بقاء نفس اللّيل أو النهار من أجل إثبات کون الوقت الحاضر من هذا أو ذاک، يتوقّف على حجّيه الأصل المثبت.

الكلام فى الزمان بنحو كان التامّه

وإن كان الشك فى أصل التحقّق بمفاد كان أو ليس التامّه، فهذا موضع البحث والكلام، وقد ذكروا لتصحيح الإستصحاب فيه طرقاً عديدةً:

الطريق الأوّل

التمسّک بالإستصحاب فى ضدّ الزمان المشكوک فيه، فلمّا يشكّ فى أنّ النهار باقٍ أو لا، ـ وأركان الإستصحاب غير تامّه لما ذكرنا من الإشكال ـ يجرى الإستصحاب فى اللّيل، بأن يقال: لم يكن اللّيل متحقّقاً يقيناً والآن نشک فى تحقّقه، فالأصل عدم تحقّق اللّيل.

ولكنّ بقاء النهار هو لازم إستصحاب عدم دخول اللّيل، فالأصل مثبت.

الطريق الثانى

التمسّک بالإستصحاب فى الحكم، فلمّا يُشک فى تحقّق النهار. أى طلوع الشمس، فإنّ الحكم المترتّب عليه هو فوات وقت صلاه الصّبح، وبما أنّ الإستصحاب غير جارٍ فى نفس النهار وطلوع الشمس، فإنّه يتمسّک به فى بقاء حكم صلاه الصّبح، إذ كانت واجبةً أداءً، والآن يُشک فى بقاء وجوبها كذلک، فيستصحب ويُؤتى بها بقصد الأداء.

ولكن ـ هذا الذى ذهب إليه الشيخ ـ(۱) يرد عليه: أنّه إن كان الغرض فى إستصحاب الحكم بقاء نفس الوجوب، فمع إمكان الإستصحاب الموضوعى كما سيأتى، لا تصل النوبه إلى الإستصحاب الحكمى. وإن كان الغرض من إستصحاب الحكم عدم طلوع الشمس، فهذا أصل مثبت.

الطريق الثالث

إنّ منشأ الإشكال فى المقام هو النظر إلى الزمان بالدقّه العقليّه، لأنّه مركّب من أجزاء هى بين موجود ومعدوم، فلا بقاء للزمان حتّى يستصحب، والإستصحاب هو التعبّد ببقاء ما ثبت. لكنّ الزمان بالنظر العرفى أمر واحدٌ مستمر، والملاك فى الإستصحاب هو النظر العرفى. وعليه، فمتى شك فى بقاء النهار أو دخول اللّيل أو غير ذلك، فإن أركان الإستصحاب تامّه، لا سيّما وأنّه ليس فى أدلّه الإستصحاب عنوان البقاء، وإنّما جاء فيها عدم نقض اليقين بالشك، والمدار فى تحقّق هذا العنوان هو الفهم العرفى.

قال الأُستاذ:

صحيحٌ أنّ الخطابات ملقاه إلى العرف، وأنّ النظر العرفى هو الملاك، لكنّ هذا الوجه الذى أفاده المحقّق العراقى(۲) مشتملٌ على أمرين غير صحيحين:

أحدهما: ما ذكره من أنّ الزمان متحقّق من الآنات التى هى بين موجود ومعدوم.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۰۴.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۴ / ۱۴۶.

وفیه: إن هذا یستلزم الإلتزام بالجزء الذی لا یتجزّء، والجزء الذی لا یتجزّء باطل برهاناً.

والآخر: ما ذکره من عدم وجود عنوان البقاء فی أخبار الإستصحاب.

وفیه: إنّ هذا العنوان مستفادٌ من نفس «لا تنقض الیقین بالشک»، فإنّ معنی ذلک هو إبقاء المتیقَّن السّابق عملاً.

الطریق الرابع

وهو حلّ المشکله عقلاً، وهو طریق صاحب الکفایه،(۱) وقد ذکر وجهین:

الوجه الأوّل: ما ذکره بقوله: فإنّ الأُمور غیر القارّه وإن کان وجودها ینصرم ولا یتحقّق منه جزء إلّا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلاّ أنّه ما لم یتخلّل فی البین العدم، بل وإن تخلّل بما لا یخلّ بالإتصال عرفاً وإن إنفصل حقیقهً، کانت باقیهً مطلقاً أو عرفاً، ویکون رفع الید عنها مع الشک فی إستمرارها وإنقطاعها نقضاً، ولا یعتبر فی الإستصحاب _ بحسب تعریفه وأخبار الباب وغیرها من أدلّته _ غیر صدق النقض والبقاء کذلک قطعاً.

توضیحه: إنّ من الموجودات ما هو متشابک مع العدم، ومنها ما لیس کذلک، والزمان من القسم الأوّل، فإنّه متقوّم فی ذاته بالعدم، فیوجد آن وینعدم ثمّ یوجد آن آخر وینعدم. وهکذا، وإذا کان حقیقه الزمان کذلک، فإنّ العدم لا یعقل أن یکون ناقضاً ورافعاً له، لاستحاله کون مقوّم الشیء رافعاً له.

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۰۷.

والحاصل: إنّ أجزاء الزمان متّصله، والموضوع فی القضیّتین واحد، لأنّ العدم الموجود بین الأجزاء مقومٌ للزمان، ولیس عدماً متخلّلاً بین الأجزاء کالتنفّس المتخلّل بین آنات الکتابه والتکلّم مثلاً.

والنتیجه: إنّه کما یصدق عنوان النقض عرفاً، فإنّه صادقٌ عقلاً، وأرکان الإستصحاب تامّه عقلاً وعرفاً.

الوجه الثانی: ما ذکره بقوله:(۱) مع أنّ الإنصرام والتدرّج فی الوجود فی الحرکه فی الأین وغیره، إنّما هو فی الحرکه القطعیّه، وهی کون الشیء فی کلّ آنٍ فی حدٍّ أو مکان، لا التوسطیّه وهی کونه بین المبدء والمنتهی، فإنّه بهذا المعنی یکون قارّاً مستمرّاً.

توضیحه: إنّ الحرکه علی قسمین: الحرکه القطعیّه، وهی کون الشیء فی کلّ آنٍ فی مکانٍ، کحرکه زید من الدار إلی المدرسه، أو کون الشیء فی حدٍّ غیر الحدّ السّابق، إذا کانت الحرکه فی غیر المکان، کحرکه الطفل من حالٍ إلی حالٍ فی طریق الرشد مثلاً.

والحرکه التوسطیّه، وهی کون الشیء بین المبدء والمنتهی، کأن یکون زید بین المدرسه والدار. وتختلف هذه الحرکه عن الحرکه القطعیّه بأنّ الأکوان المتّصله المتعاقبه تکون جزئیات لها، لکون کلّ واحدٍ من الأکوان فی هذه الحرکه واقعاً بین المبدء والمنتهی، والکون بین الحدّین واحد شخصی غیر متعدّد.

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۰۸.

والتدرّج والإنصرام فی الوجود بسبب تعدّد الموضوع المانع عن جریان الإستصحاب إنّما هو فی الحرکه القطعیّه التی یلاحظ فیها کون الشیء فی کلّ آنٍ فی غیر الآن السّابق، إذ الموضوع یکون متبدّلاً، دون الحرکه التوسطیّه، فإنّ الموضوع باقٍ، ولذا یکون من الأُمور القارّه. فإذا شک فی بلوغ الشمس مثلاً إلی نقطه الغروب، جری إستصحاب عدم بلوغها إلیها، وصحّ أن یقال: النهار باق، وکذا إذا شک فی وصول زیدٍ إلی المدرسه، فإنّه یستصحب عدم وصوله إلیها.

الکلام فی الزمان بنحو کان الناقصه

ووقع الکلام والخلاف بینهم فی جریان الإستصحاب فی الزمان بنحو کان الناقصه، کأن یشک هل هذه السّاعه من رمضان أو لا؟ هل هذه السّاعه من النهار أو اللّیل؟ فالشک فی رمضانیّه هذه القطعه من الزمان أو لیلیّتها.

قال الشیخ بعدم الجریان، قال:(۱) وأمّا نفس الزمان، فلا إشکال فی عدم جریان الإستصحاب فیه، لتشخیص کون الجزء المشکوک فیه من أجزاء اللّیل والنهار، لأن نفس الجزء لم یتحقّق فی السّابق فضلاً عن وصف کونه نهاراً أو لیلاً.

وتبعه المیرزا.(۲)

وذهب العراقی إلی الجریان.(۳)

ص: ۲۸۲

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۰۳.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۱۰۳.

۳- ۳. نهایه الأفکار ۴ / ۱۴۷.

وجه عدم الجريان

عدم تحقّق أركان الإستصحاب، لكون المستصحب ـ وهو السّاعه من الزمان ـ مردّداً بين أن يكون من النهار أو اللّيل، من شهر رمضان أو شوال. فإن أُريد إجراؤه فى وصف النهاريّه مثلًا، فلا يقين سابق، وإن أُريد إجراؤه فى بقاء النهار لتكون السّاعه منه، فهذا أصل مثبت.

وجه الجريان

وأفاد المحقّق العراقى: بأنّه كما أنّ النهار يتحقّق آناً فآناً فهو موجود مستمر، كذلك الوصف القائم به وهو النهاريّه، وكذلك اللّيليّه والرمضانيّه ونحوها، فكما يكون رمضان موجوداً بنحو كان التامّه، فإن وصف الرمضانيّه موجود معه كذلك. فما كان مصحّحاً لجريان الإستصحاب فى الزمان بنحو كان التامّه، فهو المصحّح لجريانه فيه بنحو كان الناقصه.

نظر الأُستاذ

عدم الجريان. وما ذكره العراقى قياسٌ مع الفارق، لأنّ المفروض تحقّق اليقين بالنهار بنحو كان التامّه، فيشك فى بقائه فيستصحب كما تقدّم. أمّا فى مفاد كان الناقصه، فالأمر مشكوك فيه من الأوّل ولا يقين سابق.

الكلام فى الأُمور التدريجيّه الأُخرى

ووقع الكلام فى جريان الإستصحاب فى مثل «الجريان» و«السيلان»، حيث

ص: ٢٨٣

وقعا موضوعاً فى أدلّه الأحكام الشرعيّه. كما لو كان الماء جارياً سابقاً والآن يشك فى جريانه، وكان لـدم الحيض سيلان والآن يشك، فهل يجرى الإستصحاب فى مثل هذه الأُمور التدريجيّه؟

والكلام هنا نفس الكلام فى نفس الزمان، والإشكال هو الإشكال والجواب هو الجواب.

صور المسأله والكلام فيها

نعم، هنا ثلاث صور:

تارةً: يشك فى بقاء الجريان لاحتمال تحقّق المانع عنه.

وأُخرى: يشك فيه لاحتمال عدم المقتضى للجريان.

والحق جريان الإستصحاب فى كلتا الصّورتين، خلافاً للشيخ فى الثانيه على المبنى.

وثالثةً: يتيقَّن بعدم جريان الماء لليقين بزوال مادّته، ولكن يحتمل تحقّق مادّةٍ أُخرى له.

وفى هذه الصّوره يكون الشك فى بقاء الجريان مسبّباً عن الشك فى حدوث الماده الأُخرى، فإذا جرى الأصل فى السّبب انتفى الشك فى المسبّب.

لكن فيه: إنّ هذه السّببيّه تكوينيّه لا شرعيّه، وقد تقرّر إعتبار كونها شرعيّه حتّى يكون الأصل فى السّبب حاكماً على الأصل فى المسبّب. إذن، لا مانع من جريان الإستصحاب فى «الجريان».

ص: ۲۸۴

وهذا هو الإشكال الأوّل فی جریان الإستصحاب فی هذه الصّوره والجواب عنه.

والإشكال الثانی علی جریان الإستصحاب فی «الجریان» فی هذه الصّوره:

ما ذكره المیرزا واعتمده، وهو: إنّ الجریان المستند إلی المادّه الأُخری المحتمله غیر الجریان الذی كان عن المادّه الأُولی المتیقّن زوالها. فما كان متیقّناً فقد زال، وما یراد إستصحابه فهو مشكوك الحدوث.

والجواب: إنّ المهم وحده الموضوع وصدق عنوان النقض، ومسلك المیرزا تبعاً للشیخ أنّه فی مورد الشک فی المقتضی لا یصدق عنوان النقض، فلا یجری الإستصحاب. ولقد كان الأولی بالمیرزا أن یمنع الإستصحاب فیما نحن فیه من باب إنتفاء المقتضی لا من باب تعدّد الموضوع!

لكن التحقیق: عدم تعدّد «الجریان» فیما نحن فیه عند أهل العرف، إن لم یكن كذلك عقلاً، لأن المفروض إتّصاله وعدم تخلّل العدم فی البین، غیر أنّ المادّه قد تبدّلت، وذلك لا یضرّ بصدق وحده الجریان الذی هو الموضوع المستصحب، وصدق النقض سواء كان الشک فی المقتضی أو الرافع كما تقدّم فی محلّه.

فالحق جریان الإستصحاب.

الكلام فی الأفعال المتقیّده بالأزمنه الخاصّه

ویبقی الكلام فی جریان الإستصحاب وعدمه فی الأفعال المتقیّده بالأزمنه الخاصّه، كالإمساك المقیّد بنهار شهر رمضان، والوقوف المقیّد بما بین الزوال والغروب بعرفات وغیر ذلك.

صور المسأله والكلام فيها

وهنا صور:

فقـد يكون القيـد عـدم الضـد، فإذا قلنا بأنّ الإمساك فی رمضان مقیَّد بعـدم دخول اللّیل، کان جواز الأکل والشـرب مقیَّداً بعدم طلوع الفجر.

وقد يكون القيد حصّهً خاصّهً من الزمان، کالنهار قیداً للصّلاه النهاريّه، واللّيل قيداً للصّلاه اللّيليّه.

ثمّ إنّ القيد يكون تارهً: قيداً لمفاد الهيئه أی الوجوب. وأُخری: لمفاد المادّه، أی الواجب. وفی الثانی تارهً: يكون الشک فی بقاء القيد من ناحيه الشک فی الموضوع، فالشبهه موضوعيّه، وأُخری: يكون من ناحيه الشک فی الحكم، فالشبهه حکميّه. والحکميّه تنقسم إلى: ما إذا کان منشأ الشک فی الحکم هو الشک فی المفهوم، کما لو شک فی مفهوم الغروب الـذی هو الحـدّ للنهار المجعول قيـداً للصّلاه، هـل هو إستتار القرص أو ذهـاب الحمره المشـرقيّه. وإلى مـا إذا کـان منشأ الشک هو الـدليل، من جهه إجماله أو وجود المعارض له، مثل قضيّه آخر وقت صلاه العشاء، هل هو نصف اللّيل أو طلوع الفجر، حيث النصوص مختلفه.

ثمّ إنّه حيث يكون الزمان قيداً، فقد يقع الشک فی بقاء الحکم بعد إنتهائه، من جهه إحتمال کون التکليف بنحو وحده المطلوب أو تعدّد المطلوب، کما فی صلاه اللّيل، فإنّ وقته محدود بنصف اللّيل إلى طلوع الفجر على المشهور، ولكن هل كونه إلى طلوع الفجر بنحو وحده المطلوب فلا يكون مطلوباً بعد طلوعه، أو هو بنحو تعدّد المطلوب فيكون لها درجه من المطلوبيّه بعد طلوعه؟

إن كان الزمان قيداً لا من حيث الوجود بل القيد عدم الضدّ، كأن يكون جواز الأكل والشرب فى ليالى شهر رمضان مقيّداً بعدم طلوع الفجر، فتارةً: يكون المستفاد من الأدلّه دوران جواز ذلك مدار بقاء اللّيل، وأُخرى: يكون المستفاد دوران ذلك مدار عدم طلوع الفجر. وكذلك وجوب الإمساك فى النهار، يكون تارةً: مقيَّداً بالنهار إلى الغروب، وأُخرى: مقيَّداً بعدم دخول اللّيل.

وأركان الإستصحاب فى هذه الصّوره تامّه.

نعم، يبقى الكلام لو شُك فى بقاء جواز الأكل والشرب من جهه الشك فى اللّيل بنحو الشبهه المفهوميّه.

وإن كان الزمان قيداً من حيث الوجود، كأن يكون النهار قيداً لوجوب الإمساك، أو الزوال قيداً لوجوب الصّلاه، وهكذا. فلا إشكال فى تماميّه أركان الإستصحاب، فيستصحب عدم تحقّق النهار أو الزوال.

وإن كان الزمان قيداً للمادّه ـ أى الواجب أو المستحب ـ كأن تكون نافله اللّيل مقيَّده بالثلث الأخير من اللّيل، فأركان الإستصحاب تامّه بلا إشكال. وكذلك كون النهار قيداً للصّلاه اليوميّه، حيث يشك فى بقاء النهار فيستصحب.

نعم، إذا أُريد من إجراء إستصحاب بقاء الزمان ظرفيّه الزمان للواجب أو المستحب، بأن تكون الصّلاه واقعةً فى النهار ـ مثلاً ـ كان من الأصل المثبت. ومن هنا عدل الشيخ عن إستصحاب الزمان إلى إستصحاب الحكم، فيستصحب بقاء وجوب الصّلاه فى النهار أو الإمساك فى النهار، إلى غير ذلك من الموارد، وحينئذٍ يستمرُّ على صومه حتّى يتيقّن بانتهاء النهار.

وأَشكل على الشيخ: بأنّ هذا يستلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، لأن متعلَّق الحكم هو الإمساك فى نهار رمضان، ومع الشك فى كونه من رمضان أو شوال، فإنّ إبقاء وجوب الصّوم بالإستصحاب يحتمل وقوعه فى شوال، فجواب الشيخ لا يحلّ المشكله.

وأجاب الميرزا عن المشكله فى الدوره السّابقه بما توضيحه:(١)

إنّ المفروض تماميّه الأركان فى إستصحاب الوجوب، لأن وجوب الإمساك سابقاً يقينى، والشك فى بقائه على أثر الشك فى إنقضاء رمضان محقّق، والأثر مترتّب، لكون المستصحب حكماً شرعيّاً، ومع تماميّه الأركان يتم التعبّد الشرعى ببقاء الوجوب بجميع خصوصيّاته، منها وقوع الإمساك الواجب فى النهار. قال: ولولا ذلک لكان الإستصحاب لغواً.

وفيه:

إنّ هذا من الأصل المثبت، ولو تمّ ما ذكره للزم القول بحجّيه الأصل المثبت فى جميع الموارد من هذا القبيل، وذلک، لأنّ وقوع الإمساک فى نهار رمضان خصوصيّه عقليّه لا شرعيّه. وأمّا لزوم اللّغويّه، فإنّما يكون فيما لو كان الدليل على بقاء الحكم نصّياً خاصّاً، لكنّ المفروض أنّ الدليل هو إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنّ شمول دليل الإستصحاب لمثل ما نحن فيه مستلزم للدور، لأن شمول «لا تنقض» له يتوقّف على إحراز كون الواجب ـ وهو الإمساک ـ واجداً للشرط

ص: ٢٨٨

١- ١. فوائد الأُصول ۴ / ۴٣٨.

ـ وهو الوقوع فى رمضان ـ ولا طريق إلى الإحراز سوى شمول «لا تنقض» له.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين ما إذا كان الشمول بدليلٍ خاصٍّ أو عام، فإنّه إن كان بدليلٍ خاصٍّ، فإن نفس الدليل يفيد إحراز جميع الخصوصيّات، وإن كان بدليلٍ عام، فلابدّ من إحراز جميع الخصوصيّات فى المتعلّق حتّى يتم إبقاء الحكم بالإستصحاب.

وأجاب العراقى عن المشكله بما حاصله:(۱) إن كان الإمساك المشكوك وقوعه فى نهار رمضان واقعاً فى اليوم المتقدّم، كان فى رمضان يقيناً، والآن كذلك.

وفيه:

إنّ هذا الجواب مبنىّ على حجّيه الإستصحاب التعليقى. وعلى القول بجريانه، فمبنى على جريانه فى الموضوعات كالأحكام ـ لأنّ القائلين بجريانه على قولين ـ . وسيأتى عدم تماميّه كلا المسلكين.

وأجاب الميرزا ـ فى الدوره اللّاحقه ـ(۲) بجوابٍ يشتمل على كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فهى: إنّه إن كان موضوع الحكم عبارةً عن وصفٍ من الأوصاف، وشك فى وجوده لترتيب الحكم عليه، لزم التمسّك باستصحاب وجوده بنحو كان الناقصه، كالعداله المعتبره فى إمام الجماعه مثلاً. وأمّا إن كان الموضوع مركّباً من

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۱۴۸ ـ ۱۴۹.

۲- ۲. أجود التقريرات ۴ / ۱۰۷.

جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض غير قائم بذاك الجوهر، أمكن إحرازهما بالوجدان أو بالتعبّد أو إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد بنحو كان التامّه، ولا حاجه إلى إستصحاب الظرفيّه بنحو كان الناقصه.

وهذه الكبرى منطبقه على ما نحن فيه، فإنّ الإمساك فى نهار رمضان ليس وصفاً للزمان ولا عارضاً عليه، بل هما وجودان مستقل أحدهما عن الآخر، يكفى إحراز تحقّقهما بنحو كان التامّه. أمّا الإمساك فمحرز بالوجدان، وأمّا الزمان فيحرز بالإستصحاب.

وفيه:

إن ما ذكره خلاف النصوص فى أبواب المواقيت، وأعداد الفرائض، حيث أُخذ الزمان فيها ظرفاً، أى بنحو كان الناقصه لا بنحو التركيب الذى ذكره الميرزا، منها:

صحيحه الحلبى فى حديث: ولكن يصلّى العصر فيما بقى من وقتها.(١)

وعن أبيبصير: من صلّى فى غير وقتٍ فلا صلاه له.(٢)

أى: من صلّى فى وقت فله صلاه.

وعن الحلبى: إذا صلّيت فى السّفر شيئاً من الصّلاه فى غير وقتها فلا يضرّك.(٣)

ص: ٢٩٠

١- ١. وسائل الشيعه ۴ / ١٢٩، رقم ١٨.

٢- ٢. المصدر ۴ / ١۶٨، رقم ٧.

٣- ٣. المصدر ۴ / ١۶٨، رقم ٩.

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی حدیثٍ: وثمان رکعات فی السّحر.(۱)

وعن زراره قال: سألت أباجعفر عمّا فرض اللّه عزّ وجلّ من الصّلاه؟ فقال: خمس صلوات فی اللّیل والنهار.(۲)

وهذه الروایه صحیحه.

هذا، ولیس فی المقابل إلّا: إذا زالت الشمس دخل وقت الصّلاتین.(۳)

وهذه الروایه ساکته عن کیفیّه دخل الوقت فی الصّلاه. لکنّ النصوص السّابقه ناطقه بذلک ومبیّنه.

فما ذکره المیرزا فی الکبری لو سلّم غیر منطبق علی ما نحن فیه.

لکنّ الإشکال فی الکبری أیضاً ـ بقطع النظر عن النصوص ـ فإنّ الأصل هو الظرفیّه والتقیّد لا الترکیب، لأنّ ذلک هو النسبه عرفاً بین زمانٍ وزمانیّ، ومکانٍ ومکانیٍّ، فیقال صلّیت فی المسجد، صلّیت فی السّاعه الفلانیّه، ولا یقال صلّیت مع السّاعه الفلانیّه.

وأجاب الإصفهانی(۴) عن المشکله: بالفرق بین أن یکون الواجب هو

۱- ۱. وسائل الشیعه ۴ / ۵۵، الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض، رقم ۲۳.

۲- ۲. المصدر ۴ / ۱۰، الباب ۲، رقم ۱.

۳- ۳. المصدر ۴ / ۱۲۵، الباب ۴ من أبواب المواقیت.

۴- ۴. نهایه الدرایه ۵ / ۱۵۷.

الإمساك النهاری أو يكون هو الإمساك فی النهار. فإن كان الأوّل، فاستصحاب بقاء النهار أصل مثبت، لكون الإمساك متّصفاً بالنهاريّه. أمّا إن كان الثانی، فلا. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولمّا كان الغرض هو الإتيان بما اشتغلت به الذمّه والخروج عن عهده التكليف، فلا فرق بين أن يكون بثبوت النهار ــ المفروض وقوع الإمساك فيه ــ بالوجدان أو بالتعبّد، ومع إستصحاب بقاء النهار يثبت النهار بالتعبّد، ويكون الإمساك المأتی به بالوجدان واقعاً فی النهار ويتحقّق الإمتثال.

وفيه:

صحيحٌ أنّ الواجب هو الإمساك فی النهار، وقد تقدّم فی الإشكال على الميرزا أنّ هذا هو المستفاد من النصوص، ولكن ما معنى النهار التعبّدی؟ إنّ الذی فی النصوص هو اللّيل والنهار، والمتبادر من ذلك هو النهار الواقعی، أی كون الشمس بين الحدّين، لا النهار التعبّدی. ويشهد بذلك أنّه إذا كان ثبوت النهار تعبّديّاً، لزم إضافه قيد التعبّد وأن يقال: نهارٌ تعبّداً، لكنّ الموجود فی النصوص هو النهار، أی النهار الواقعی، وهذا هو الدخيل فی الحكم كغيره من العناوين، من الماء والتراب وغير ذلك ... وحينئذٍ يعود الإشكال، لأنّ دليل الإستصحاب إنّما يثبت النهار تعبّداً لو كان له أثر شرعاً، وإذا كان الأثر وقوع الصّلاه بالوجدان فی النهار فهذا دور، لتوقّف تعبّد الشارع بنهاريّه هذه القطعه من الزمان على الأثر، والأثر ليس إلّا وقوع الصّلاه فی النهار، لكنّ وقوعها فيه متوقّف على ثبوت النهاريّه بإتيان الصّلاه فيه.

وأجاب صاحب الكفايه:[(۱)](#) باستصحاب الفعل المقيّد بالزمان، بأن كان المأمور به الإمساک فی النهار، وهذا متيقَّنٌ به سابقاً، فلمّا نشک فی بقائه نستصحبه. ثمّ أمر بالتأمّل.

أقول: لعلّ التأمّل من جهه إختلاف الموضوع، فالفعل السّابق كان فی النهار، وأمّا اللّاحق فمشكوک كونه فی النهار.

خلاصه البحث

إنّه إن إرتفع الإشكال بأحد الطرق فهو، وإلّا، فإنّه مع الشکّ فی كون الإمساک واقعاً فی نهار شهر رمضان، والمفروض إشتغال الذمّه يقيناً بإيقاع الإمساک فی النهار الواقعی، لابدّ من الفراغ اليقينی، فيلزم عقلاً الإتيان بالإمساک حتّی يتحقّق الفراغ يقيناً.

ولا ـ يخفی أنّ ذكرنا «الإمساک» من باب التمثيل، وإلّا ففی وجوب الإمساک فی يوم الشک يوجد نصٌّ خاص ولا حاجه إلی الإستصحاب. نعم، نحتاج إليه فی الصّلاه لعدم وجود الدليل.

ويبقی الكلام فی مسألتين:

إحداهما: فی كيفيّه النيّه فی هذا الإمساک.

والثانيه، فی أنّه هل يجب الإتيان بالإمساک مرّهً أُخری قضاءً أو لا؟

هذا كلّه فی الشک فی بقاء الزمان من جهه الشبهه الموضوعيّه.

ص: ۲۹۳

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۰۹.

الكلام فی الشبهه الحکمیّه

وإن کان الشک فی الحکم من ناحیه الشک فی بقاء الزمان من جهه الشبهه الحکمیّه، فقد تقدّم أنّه تارهً: یکون منشأ الشبهه هو الشک فی مفهوم الزمان المأخوذ فی الحکم مثل «الغروب» حیث یتردّد بین استتار القرص وذهاب الحمره المشرقیّه، فإذا إستتر نشک فی بقاء الحکم وهو صلاه العصر مثلاً أو الإمساک، فإن کان المراد من الغروب الإستتار فقد تحقّق یقیناً، وإن کان ذهاب الحمره فهو غیر متحقّق یقیناً، فلا ـ إستصحاب فی الموضوع، وهل یجری الإستصحاب الحکمی، بأن نقول: کان الإمساک واجباً قبل الإستتار والآن نشک فیُستصحب؟

والتحقیق: عدم الجریان، لأنّ الموضوع فی أدلّه الإستصحاب هو عنوان «النقض»، فلابدّ من إحرازه، وهو غیر ممکن هنا، ویکون التمسّک بدلیل الإستصحاب من قبیل التمسّک بالدلیل فی الشبهه الموضوعیّه لنفس الدلیل.

وذلک، لأن حدّ الإمساک الواجب إمّا الإستتار وإمّا ذهاب الحمره، فإن کان الأوّل، فإبقاء الحکم بعده حتّی ذهاب الحمره یکون من إسراء الحکم من متعلَّقٍ إلی متعلَّقٍ آخر. وإن کان الثانی، المفروض عدم تحقّقه، فإنّ النقض غیر حاصل یقیناً.

وتارهً: یکون منشأ الشبهه إجمال الدلیل أو وجود المعارض له، کما لو وقع الشک فی حکم صلاه العشاء من جهه تعارض الأدلّه بأنّ وقتها محدود بنصف اللّیل أو طلوع الفجر.

أمّا إستصحاب الموضوع، فلا یجری، لأنّ الأمر یدور بین المحقَّق یقیناً وغیر المحقَّق یقیناً.

ص: ۲۹۴

وأمّا إستصحاب الحكم، فكذلك، لما تقدّم من مشكله إسراء الحكم من موضوع إلى آخر.

الكلام فی تردّد القید بین کونه للطلب أو مرتبهٍ منه

لو أُخذ الزمان غایهً وقیداً لحکمٍ، ولا شک فی الحکم إلّا من جهه أنّ الغایه قیدٌ لأصل الطلب أو هو قیدٌ لمرتبهٍ من مراتبه.

مثلًا: الغروب غایهٌ لوجوب صلاه العصر، فهل له دخلٌ فی أصل مطلوبیّه الصّلاه، بأن لا تکون مطلوبهً بعده أصلًا، أو هی مطلوبه لکن فی مرتبهٍ دانیه؟

رأی الشیخ

ذکر الشیخ(۱) أنّه إن کانت الغایه مأخوذهً علی وجه الظرفیّه، فالإستصحاب جارٍ، لوجود المقتضی وعدم المانع. وإن کانت مأخوذه علی وجه القیدیّه، فإنّ المقیّد ینتفی بانتفاء القید، فلا وجوب للصّلاه بعد الغروب أصلًا، بل یجری إستصحاب عدم الوجوب.

رأی صاحب الکفایه

وقال صاحب الکفایه:(۲) إن کان المطلوب تشکیکیّاً، له مراتب، فالإستصحاب جارٍ وإلّا فلا.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۰۶.

۲- ۲. کفایه الأُصول: ۴۰۹.

رأى المحقّق الميرزا

وقال الميرزا(١) بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً.

توضيحه: ذهب الميرزا إلى عدم جريان الإستصحاب، لا الوجودى ولا العدمى. أمّا عدم جريان إستصحاب بقاء الوجوب، فلأنّ المفروض كون الغروب قيداً لوجوب الصّلاه، ومع إنتفائه ينتفى، لانتفاء المقيَّد بانتفاء قيده. وأمّا عدم جريان إستصحاب عدم الوجوب المقيَّد، فلأن الوجود والعدم متناقضان، _ والمتناقضان فى مرتبهٍ واحده _ فوجود الوجوب المقيّد بالغروب نقيضه هو العدم المقيَّد، أى: عدم وجود الوجوب بعد الغروب، لكنّ إستصحاب العدم الأزلى لتحقّق هذا العدم الخاصّ أصل مثبت.

والحاصل: إنّ الغروب قيد للوجوب، ونقيضه هو العدم فى هذا الظرف، لا العدم الأزلى المطلق، فلا حاله سابقه حتّى يتمّ الإستصحاب، بل المرجع هو البراءه أو الاشتغال.

الإشكال عليه

إنّه إن كان نقيض الوجود المقيَّد هو العدم المقيَّد فالحق مع الميرزا.

لكنّ التحقيق أنّه ليس المناط فى التناقض أن يكون العدم متّصفاً بما كان الوجود متّصفاً به، فالرافع للوجوب الخاص المحدود بالحدّ هو عدم الوجوب

١- ١. أجود التقريرات ٤ / ١٠٩.

لا عدم الوجوب المقيَّد، فالإستصحاب تام، والنتيجه عدم مطلوبيّه الصّلاه بعد الغروب. أمّا إن كان الزمان ظرفاً فلما ذكره الشيخ، وأمّا إن كان قيداً فلاإستصحاب العدم الأزلى.

رأى السيّد الخوئى

وذهب السيّد الخوئى(١) إلى أنّ المورد من صغريات القسم الثانى من أقسام إستصحاب الكلّى، فهو جارٍ من هذا الباب. قال: وأمّا إذا كان الشك فى بقائه ناشئاً من إحتمال كون العمل بذاته مطلوباً مطلقاً، ووقوعه فى الوقت مطلوباً آخر، كما إذا احتمل كون ذات الصّلاه مطلوبه مطلقاً، ووقوعها فى الوقت مطلوباً آخر، كان المورد من صغريّات القسم الثانى من إستصحاب الكلّى، ضروره أنّه يدور أمر متعلّق الوجوب بين الفرد القصير المختص بالوقت والفرد الطويل المطلق. فبناءً على جريان الإستصحاب فى الأحكام الكليّه _ كما عليه الأكثر _ يحكم ببقاء الوجوب تمسّكاً باستصحاب الكلّى، لإحتمال تعلّق الوجوب بالفرد الطويل المقطوع بقاؤه، وعليه يتفرّع القول بتبعيّه القضاء للأداء، لأنّ الأمر الأوّل باق بعدُ ولم يسقط على الفرض.

وأمّا بناءً على المختار من عدم جريان الإستصحاب فى الأحكام الكليّه، لكونه مبتلى بالمعارض دائماً، فلا يمكن التمسّك باستصحاب بقاء الوجوب. وعليه يتفرّع القول بكون القضاء بأمر جديدٍ كما نقول به.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٥٧.

وفيه:

إنّ الكلام كلّه فى أنّ المورد من قبيل إستصحاب الأمر الشخصى لا من قبيل إستصحاب الكلّى. فما ذكره غير تام.

وهذا تمام الكلام فى التنبيه الرابع.

ص: ۲۹۸

التنبيه الخامس: فى الإستصحاب التعليقى

اشاره

وهو من البحوث المهمّه فى الإستصحاب، وله آثار عمليّه فى أبواب العبادات والمعاملات وفى أبواب الشهادات والديات والقصاص. وقد طرح لأوّل مرّه من زمن السيّد بحر العلوم ـ فى رسالته فى العصير العنبى ـ والسيّدين صاحب الرياض والمجاهد، واختاره الشيخ وعدّه من الأكابر.

بيان مورد البحث

ومورد البحث فى كلام السيّد الخوئى هو الحكم الفعلى من بعض الجهات، فى مقابل الفعلى من جميع الجهات وهو التنجيزى.

ولكن هذا غير صحيح، لأنّ الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولا يتصوّر فيه الجهات العديده، سواء التكليفى والوضعى. بل الحكم الفعلى هو ما كان موضوعه متحقّقاً بجميع قيوده، فالفعليّه مساوقه للوجود، ولا تبعّض فى الفعليّه.

فالتحقيق أن يقال: الموضوع للحكم إن كان فعليّاً من جميع الجهات فهو تنجيزى، وإن لم يكن كذلك فهو تعليقى. والموضوع تارةً: مركّب من أجزاء. وأُخرى: من المقتضى والشرط. والمثال المعروف للبحث هو: «العنب إذا غلاـ يحرم». فالعنب جزء، والغليان جزء آخر. فى مقابل التنجيزى، أى ما إذا تحقّق الموضوع بجميع خصوصيّاته، فإن تحقّق بجميع خصوصيّاته ثمّ حصل تغيّرٌ فيه استصحب بقاؤه. أمّا لو لم يتحقّق كذلك، كأن تحقّق العنب ولم يتحقّق الغليان، ثمّ حصل تغيّرٌ فى حال العنب، فلو تحقّق الغليان حينئذٍ هل يترتّب الحرمه بجريان الإستصحاب فيه أو لا يجرى الإستصحاب؟

هنا مقدّمتان:

الأُولى: فى إنقسامات الواجب، فإنّه تاره: يكون الوجوب مشروطاً بشرطٍ، مثل إذا دخل الوقت فصلّ. فهذا هو الواجب المشروط. وأُخرى: يكون الوجوب محقَّقاً وقد تحقّق موضوعه بجميع شروطه وقيوده. وهذا هو الواجب المنجّز. وثالثةً: يكون الوجوب الآن محقّقاً وشرطه غير متحقّق، وهذا هو الواجب المعلّق، كما فى الحج المعلّق على الإستطاعه.

ومن هنا ظهر أنّ الواجب المعلّق من أقسام الواجب المشروط، غير أنّ الشرط فيه متأخّر، فمن جهه الهيئه، يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخّر، ومن جهه المادّه، يكون الواجب بعد شهرين مثلاً، أى إن ظرفه يوم عرفه. وفى مقابلهما هو الواجب المنجّز، وهو ما إذا تحقّق الوجوب وتحقّق الواجب بجميع شرائطه.

ص: ٣٠٠

ومورد الإستصحاب التعليقی، ما إذا كان الحكم _ من الوجوب والحرمه وغيرهما _ مشروطاً بشرطٍ، كما فی «العنب إذا غلا يحرم»، فإنّه إذا لم يحصل الشرط (الغليان) فإن الحكم (الحرمه) غير موجود. لكنّ البحث هو: هل يمكن إجراء الإستصحاب فی الحرمه المشروطه بالغليان، قبل تحقّق الشرط، فيما لو حصل تغيّرٌ فی العنب وغلا، أو لا يمكن؟

الثانيه: فی هذه القضيّه الشرطيّه «العنب إذا غلا يحرم» أمران، أحدهما: الحكم المشروط والشرط المعلّق عليه. والآخر: الملازمه بين الحرمه والغليان.

ويقع البحث فی جريان الإستصحاب فی الحرمه، وأيضاً يقع فی جريانه فی الملازمه، بأنّ هذه الملازمه قد كانت بين العنبيّه والغليان، والآن صار العنب زبيباً فهل هی باقيه أو لا؟

والإستصحاب الثانی تنجيزی. والأوّل تعليقی.

وقد طرح الشيخ البحث فی كليهما، وأجری الإستصحاب فی كليهما.

بعد الفراغ من المقدّمتين

نقول: إنّه يقع البحث فی الإستصحاب التعليقی فی الحكم المعلَّق، كما فی المثال المعروف، وقد يقع فی الموضوع المعلَّق، كما فی: الصّلاه إن كانت فی هذا الثوب فقد كانت فيما يؤكل لحمه، والآن حصل تغيّرٌ فی الثوب، فهل يستصحب بقاء الصّلاه فيما يؤكل لحمه أو لا؟

الكلام فی إستصحاب الحرمه

اشاره

ويقع البحث فی إستصحاب الحرمه _ بناءً علی القول بجريان الإستصحاب فی الأحكام الكليّه الإلآهيّه _ تارةً: فی مرحله المقتضی، واُخری: فی مرحله المانع.

ص: ٣٠١

فالبحث فی مقامین:

المقام الأوّل، وقد ذکر القائلون بجریان الإستصحاب لهذا المقام طرقاً:

طریق الشیخ

ذکر الشیخ:(۱) أن ما لا یقبل جریان الإستصحاب فیه هو المعدوم المطلق، أی ما لا فعلیّه مطلقاً. وأمّا ما له الفعلیّه ولو من بعض الجهات، فیجری فیه الإستصحاب، وما نحن فیه من هذا القبیل.

وذلک، لأن الشارع لمّا قال «العنب إذا غلا یحرم»، فقد جعل الحکم _ وهو الحرمه _ علی تقدیر تحقّق الشرط _ وهو الغلیان، فهو مجعولٌ لکن علی تقدیر، وهذا کاف لأن تشمله عمومات الإستصحاب.

وفیه:

إنّه فرقٌ بین التکوینیّات والإعتباریّات. ففی عالم التکوین، یکون للمقتضی وجودٌ بوجود المقتضی له، فالعلقه موجوده بوجود النطفه، وکذلک غیرها من التکوینیّات. أمّا فی عالم الإعتبار، فلیس الأمر کذلک، فلا یکون للحکم المترتّب علی (العنب إذا غلا) وهو (الحرمه) وجودٌ بوجود (العنب) بدون (الغلیان)، وذلک لعدم تعقّل ما تقدّم ذکره فی الأُمور الإعتباریّه، لأنّ الأمر الاعتباری یدور مدار کیفیه إعتبار المعتبر، وإذا کان المعتبر قد إعتبر الحرمه بالنسبه إلی العنب والغلیان، فجعل موضوع الحکم مرکّباً من العنب والشرط، فهو ینتفی بانتفاءه، ومن الواضح إنتفاؤه عند عدم الغلیان، فلا حکم حینئذٍ أصلاً، لا أنّه فی مرحله القوّه والإقتضاء کما تقدّم فی التکوینیّات.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۲۳.

وعلى الجمله، فإنّ المعتبر فى الإستصحاب هو الوجود اليقينى للمستصحب سابقاً، وهذا إنّما يكون فى الإستصحاب التنجيزى، وأمّا فى التعليقى، فإنّ الحكم تقديريٌّ فلا تعمّه أدلّه الإستصحاب.

وبعباره أُخرى: (التقدير) يقابل (التحقيق). ونحن فى الإستصحاب نحتاج إلى الوجود السّابق التحقيقى لا التقديرى فإنّه وجود فرضى. وقوله: (العنب إذا غلا ـ يحرم) قبل تحقّق العنب والغليان معاً إنشاءٌ للحكم، وهذا الإنشاء لا ـ شك فيه حتّى يجرى فيه الإستصحاب.

طريق صاحب الكفايه

وذكر صاحب الكفايه(۱) ما حاصله: إنّ الحكم قبل الغليان حاصلٌ إلاّ أنّه غير فعلى، ولمّا يتحقّق الغليان يصير فعليّاً، وبذلك يجرى الإستصحاب، لتماميّه أركانه، كما هى تامّه فى الحكم المنجّز، مع الفرق بينه وبين المنجّز، لأنّه الفعلى من جميع الجهات.

والحاصل: إنّ المهم هو اليقين بأصل وجود الحكم المستصحَب، وأمّا كونه فعليّاً، فلا دخل له فى الإستصحاب.

وفيه:

ما تقدّم فى الإشكال على الشيخ، فقد كان تعبير الشيخ بـ«التقدير» وصاحب الكفايه يعبّر بـ«الفعليّه». فقد قلنا: بأنّ الشارع قد رتّب الحكم فى عالم الإعتبار على الموضوع المقدَّر الوجود، فإن تحقّق الموضوع تحقّق الحكم وإلاّ فلا وجود للحكم أصلاً، وإلاّ يلزم وجود الحكم بلا موضوع.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۱۱.

وعلى الجمله، فإنّ الفعليّه مساوقه للوجود، وإذ لم يكن الغليان فعليّاً فلا وجود له فلا حرمه حينئذٍ.

طريق المحقّق العراقى

وذكر المحقّق العراقى(۱) طريقاً آخر له ثلاث مقدّمات.

(المقدّمه الأُولى) إنّ الحكم تاره: مطلق بالنسبه إلى موضوعه. وأُخرى: معلَّق عليه. والتعليق تارةً: عقلى وأُخرى: شرعى.

فإن كان مطلقاً، وجب تحصيله، كما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء. فإن عليه تحصيله.

وإن كان معلّقاً، والتعليق عقلى، كما لو قال: أكرم العالم. فإنّ العقل يرى تعليق وجوب الإكرام على تحقّق الموضوع وهو العلم، فهو يدرك أن معنى هذا الكلام أنّه إذا تحقّق العالم وجب إكرامه، وإلاّ فلا يجب تحصيل العالِم.

وأمّا التعليق الشرعى، فهو مثل: «العنب إذا غلا يحرم»، حيث كان الحكم منوطاً بالغليان بحكم الشارع.

(المقدّمه الثانيه) إنّ القيد تاره: قيد للوجوب _ الهيئه. وأُخرى: قيدٌ للمادّه أى الواجب. ولا يخفى أنّ كلا القسمين له دخل فى مصلحه الحكم، إلاّ أنّ قيد الهيئه له دخل فى وجود أصل المصلحه، فصلاه الظهر _ مثلاً _ لا مصلحه لها قبل الزوال، وقيد المادّه يحقّق الفعليّه للمصلحه، كالطهاره بالنسبه إلى صلاه الظهر الواقعه بعد الزوال. فموقع قيد الوجوب فى سلسله علل الحكم، وموقع قيد الواجب فى

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۱۶۲.

سلسله المعلولات للحكم.

ونتيجه هذه المقدّمه هی: إنّه كما لا يُعقل تقيّد المعلول بعلّته، ولا تقيّد العلّه بالمعلول، لاختلاف المرتبه بين العلّه والمعلول، لكنّ القيد والمقيَّد فی مرتبهٍ واحده. كذلك لا يُعقل بين الموضوع والحكم، فإنّه وإن لم تكن النسبه بينهما هی العليّه والمعلوليّه، لكنّ ملاـك العليّه والمعلوليّه موجود بينهما، وهو التقدّم والتأخّر الرتبی. فلو كان شیء علّهً للموضوع أو الحكم، لم يعقل تقيّد الموضوع أو الحكم به للاختلاف الرتبی، مثلًا: وجوب الصّلاه متأخّر عن المصلحه، والمصلحه متأخّره عن زوال الشمس. وأيضاً: ففی: العنب إذا غلا يحرم، الحرمه مقيَّده بالغليان، فيكون الغليان دخيلاً فی الملاک، فلا يعقل تقيّد الحكم ـ وهو الحرمه ـ بعلّه الملاک له.

والحاصل: إنّه لا يعقل تقيّد الحكم بالملاک.

لكنّ (التقيّد) أمرٌ و(التضيّق) القهری أمر آخر، فصحيح أنّ الحكم لا يتقيّد بموضوعه ولا يتقيّد بعلّه الموضوع، لكنّ دائره الحكم دائماً مضيَّقه بدائره الموضوع، ولا يعقل أن يكون الحكم أوسع دائرهً من موضوعه. مثلاً: الحراره الناشئه من النار لا تتقيّد بالنار، لكون النار مقدّمهً رتبهً على الحراره، لكنّ دائره هذه الحراره مضيّقه بالنار، إذ الحراره الناشئه من النار غير الناشئه من الشمس.

(المقدّمه الثالثه) وهی مهمّه، وحاصلها: إنّ ما تقرّر عند الكلّ من أنّ الأحكام الشرعيّه بنحو القضايا الحقيقيّه، سواء التكليفيّه مثل: الخمر حرام، والوضعيّه مثل: البيع لازم ـ وفی التكوينيّات كذلك مثل: الناره حارّه. فإنّه: كلّما تحقّق شیء واتّصف بأنّه نار فهو منشأ للحراره ـ. يقول العراقی: ليس على إطلاقه، فهو صحيح فی الأحكام الوضعيّه دون التكليفيّه فی الأحكام الخمسه كلّها.

ص: ۳۰۵

أمّـا فى الوضـعيّه، فـإن الحكم الوضـعى قوامه الاعتبار من المعتبر، فهو يعتبر الزوجيّه والبينونه والملكيّه وهكـذا ... ولكن الأحكام التكليفيّه قوامهـا الإرـاده أو الكراهه من المولى، فإذا أُبرزت الإراده التشـريعيّه من المولى أو الكراهه إنتزع العقل من ذلك البعث أو الزجر.

والحاصـل، إنّه يكون العروض والإتّصاف ــ فى القضايا التكوينيّه وفى الأحكام الوضـعيّه ــ فى الخارج، فهى قضايا حقيقيّه. وأمّا الأحكـام التكليفيّه، فـإن قوامها الإراده والكراهه، وهما من الأُمور النفسانيّه ذات التعلّق، مثل الشّوق والحبّ والبغض، فهى متقوّمه بالمتعلَّق، ولمّا كانت نفسانيّه، فإن المتعلَّق لها نفسانى كـذلك، وإلاّ يلزم أن يصـير النفسانى خارجيّاً والخارجى نفسانيّاً، وكلاهما محال، أو يلزم تحقّق الإراده بلا مراد والكراهه بلا مكروه، وهذا محال كذلك.

ثمّ إنّ الإرـاده والكراهه ينقسـمان عنـد المحقّق العراقى إلى: المنوطه وغير المنوطه، ففى «العنب إذا غلاـ يحرم»، حيث الحكم هو الكراهه وقد أُبرزت بكلمه يحرم، تكون الكراهه منوطةً بالغليان، بخلاف: الخمر حرام، فإن الخمر أُبرزت الكراهه بالنسـبه إليه بلا إنـاطه. وكـذا الحـال فى الإرـاده، فقـد يقول: أكرم زيـداً، بلاـ إنـاطه. وقـد يقول: إن جـاءك زيـد فأكرمه، فأناط وجوب الإكرام بالمجىء.

وحاصل ذلك: إنّه فى جميع الواجبات والمحرمات المطلقه، تكون الإراده والكراهه غير منوطه، وفى المقيّده يكونان منوطتين.

وإذا تمّ هذا تمّ الإستصحاب التعليقى.

وذلك: لأن «العنب إذا غلا يحرم» قـد خرج عن القضايا الحقيقيّه، لأنّ الغليان فيه ليس الغليان الخارجى بل النفسانى ــ لِما تقـدّم من أن الحرمه هى

الكراهه النفسانيّه، فلا تعقل أن تُناط بأمرٍ خارجي ــ وعليه، فالكراهه النفسانيّه موجوده قبل الغليان الخارجي، وحينئذ، لو حصل تغيّرٌ فی العنب ووقع الشک فی بقاء الکراهه السّابقه، حکم ببقائها بمقتضی دلیل الإستصحاب.

والحاصل: إنّ الإراده فی النفس، والمراد فی النفس. وکذلک الکراهه. وعلیه، فالحکم موجود قبل تحقّق الغلیان فی الخارج، ومع الشک یستصحب.

ولا یخفی أنّ کون الإراده والکراهه فی النفس، لا ینافی کون محرکیّه الإراده والکراهه فی الخارج، إذ الإراده والکراهه شیء، ومحرکیّتهما نحو الإمتثال شیء آخر.

الإشکال علیه

إنّه سیأتی الإشکال المبنائی علی هذا المحقّق فی حقیقه الحکم کما ذکر فی المقدّمه الثالثه. بل المهم الإشکال فی ما ذکره فی المقدّمه الثانیه، وذلک:

لأن العمده فی عدم جریان الإستصحاب التعلیقی هو: إنّ قید الحکم دخیل فی الموضوع، فکان الغلیان الذی هو قید الحرمه جزءً للموضوع، فمع عدم تحقّق الغلیان لم یتحقّق الموضوع للحکم بالحرمه، فلا حکم قبل الغلیان حتّی یستصحب.

فذکر العراقی ــ فی المقدّمه الثانیه ــ أنّ قید الحکم من علل الحکم، والموضوع للحکم لا یتقیّد بعلّه الحکم، فلیس الغلیان قیداً للحکم، فأرکان الإستصحاب تامّه.

وهنا موضع الإشکال علیه.

وتوضیحه: إنّه لا ریب فی وجود الإختلاف الرتبی بین الموضوع والحکم، وهذا الإختلاف طبعی کالاختلاف بین الواحد والاثنین، والملاک فی إختلاف المرتبه طبعاً هو إحتیاج أحد الطرفین إلی الآخر واستغناء الآخر عن طرفه، فالاثنین محتاج

ـ فی عالم التصوّر وفی عالم التحقّق ـ إلی الواحد، لکنّ الواحد غیر محتاج إلی الاثنین. والموضوع والحکم کذلک، فإن الإکرام محتاج إلی زید العالم، ولکنّ زید العالم غیر محتاج إلی الإکرام ... هذا ملاک التقدّم والتأخّر الطبعی بین الموضوع والحکم.

لکنّ الکلام فی القید مثل الغلیان الذی هو قیدٌ للحرمه، فلولا الغلیان لم یوجد الحرمه، فهو العلّه للحکم.

أی إنّ الغلیان هو الموجب للمفسده للعنب فیترتّب الحکم وهو الحرمه، فالغلیان قیدٌ للحکم وهو فی مرتبه العلّه له، إلّا أنّ الکلام کلّه هو النسبه بین الغلیان والموضوع، فإن کان الغلیان متأخّراً رتبهً عن الموضوع ـ لکونه أی الغلیان قیداً وعلّه للحکم وهو متأخّر عن الموضوع ـ فالحق مع العراقی، وإلّا بطلت نظریّته؟

لقد ذکرنا ملاک التقدّم والتأخّر بین الموضوع والحکم، فهل الملاک المذکور موجودٌ بین الموضوع وقید الحکم لیتم ما ذهب إلیه؟

الحق أنّه: لا.

لأنّ الموضوع لا علاقه له بالغلیان، لا فی عالم التصوّر ولا فی عالم التحقّق، إنّ الموضوع وهو العنب لا یحرم بدون الغلیان، لکن لا تقدّم وتأخّر طبعاً بین العنب والغلیان.

إنّ الغلیان مثل العلم، فکما کان العلم قیداً لوجوب الإکرام، ولولا العلم فلا إکرام فهو علّهٌ للإکرام، لکنّ العلم وزید الموضوع لوجوب الإکرام فی مرتبهٍ واحدهٍ، ولیس بینهما ملاک التقدّم والتأخّر کما تقدّم، کذلک الغلیان بالنسبه إلی حرمه شرب العنب، فهو علّهٌ للحرمه لکنّه فی مرتبه الموضوع.

ص: ٣٠٨

وتحصّل: أنّ الغليان علّه للحكم وهو فى مرتبه الموضوع أى العنب وقيـدٌ له، لعدم وجود ملاك التقدّم والتأخّر الطبعى بين العنب والغليـان، لعـدم توقّف ذات العنب على الغليـان، كمـا أنّ الواحـد غير متوقّف على الاـثنين، وذات الغليـان أيضـاً غير متوقّف على العنب لتحقّقه فى الماء أيضاً.

والعراقى يقول: لا يمكن تقييد العنب بالغليان، لكون الغليان علهً للحرمه، لكونهما فى مرتبتين.

لكن ظهر بطلانه نقضاً وحلاًّ. أمّا نقضاً، فبمثل وجوب إكرام زيد العالم. وأمّا حلاًّ، فلعدم إختلاف المرتبه.

وممّا يؤكّد ما ذكرنا: القانون المسلّم به عند الكلّ، من أنّ الحاكم الملتفت إلى إنقسامات موضوع حكمه، غير مهمل له، فإمّا هو مطلق وإمّا مقيّد. وفى المثـال: لاـ شكّ فى وجود القيـد وهو الغليـان فى مقـام الإثبات، فكان الحكم وهو الحرمه منوطاً بالغليان، كإناطه وجوب العتق بالإيمان.

هـذا كلّه بغضّ النظر عن الإشكال المبنائى، وذلك أن الحكم ليس الإراده والكراهه، بل هو جعل المولى. نعم، الإراده والكراهه هما المنشأ للحكم بالوجوب أو الحرمه.

طريق المحقّق الحائرى

وذهب الشيخ الحائرى(١) وتلامذته تبعاً له إلى جريان الإستصحاب

١- ١. درر الأُصول: ٥٤٥.

التعلیقی. وحاصـل کلامه: تمامیّه الأرکان ووجود الأثر فی الزمان اللّاحق، لأنّ اللّازم فی الإستصـحاب أن یکون المستصـحب ذا أثر فی مرحله الشک، وأن یکون الیقین السّابق والشک اللّاحق فعلیین، وکلّ ذلک حاصل هنا.

توضـیح ذلـک: إنّ للحـاکم فی الأحکـام المعلَّقه إنشـاءً، فهو لمّا یقول: «العنب إذا غلا یحرم» یُوجـد شـیئاً لم یکن _ لأن حقیقه الإنشاء هو الإیجاد، وهذا لا فرق فیه بین الأحکام المعلّقه والأحکام التنجیزیّه _ والإیجاد لا ینفک عن الوجود. وعلیه، فقد حصل حکم للعنب إذا غلا وهو الحرمه، فلو حصل تغیّرٌ فی العنب قبل الغلیان، یقع الشک فی بقاء تلک القضیّه الشرطیّه المجعوله؟

لقد کان الیقین بالقضیّه موجوداً، والشک فی بقائها موجود الآن، ومقتضی دلیل الإستصحاب هو التعبّد بالبقاء.

والحاصـل: إنّه کمـا للشـارع إنشاءٌ فی الأحکام المطلقه المنجّزه، کـذلک فی المعلّقه، وإذا کان الحکم معلّقاً، کان فعلیّاً من جههٍ وغیر فعلی من جهه. وهـذا هـو الفرق بین المعلّق والمطلـق، ولاـ فرق غیره، فکمـا یجری الإستصـحاب هنـاک لتمـامیّه الأرکـان، کذلک هنا.

والمحقّق الإصفهانی(۱) قرّر هذا المطلب ببیانٍ آخر وحاصله:

إنّ حقیقه الحکم عبـاره عن الإنشـاء بـداعی جعـل الـداعی فی الواجبـات، وبـداعی جعل الزاجر فی المحرّمات، فهو ما یمکن أن یکون باعثاً للمکلّف أو زاجراً فی نفس المکلّف الخالی عن شوائب الموانع عن العبودیّه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۵ / ۱۷۳.

وهـذا حاصـل فی «العنب إذا غلاـ یحرم»، فهو حکم بحرمه الشـرب معلّقـاً علی الغلیان، فلو حصل تغیّرٌ فی العنب، وشک فی بقاء الحکم، فالمرجع عموم لا تنقض.

النظر فیه:

لقـد ذکروا أنّ هنـا إنشاءً، والإنشاء هو الإیجاد، وهـذا یسـتلزم أن یکون هناک وجودٌ لأنّ الإیجاد والوجود واحـدٌ حقیقهً، متعـدّد إعتباراً. هذا صحیح، ولکنّه مبنیٌّ علی أن یکون (الإنشاء) هو (الإیجاد) وهو أوّل الکلام. إذ یرد علیه:

أمّا نقضاً، فإنّ الملکیه من الإنشائیات، فلو أوصـی بملکیه الـدار لزیـدٍ قائلًا: ملّکتک داری بعد مماتی، کان إنشاءً، لکنّ المنشأ _ وهو الملکیه _ معلّق علی الموت ... فلو کـان الإنشـاء إیجـاداً _ والإیجاد هو الوجود فی الحقیقه _ لزم أن تکون الملکیه فعلیّهً لا أن تکون بعد الموت.

وأمّا حلاًّـ فإن حقیقه (الإنشاء) لیس (الإیجاد) بل قیل هو (الإعتبار والإبراز) وهو قولٌ قویّ، وعلیه، یکون الإعتبار فعلیّاً، والمعتبر وهو الملکیه بعد الموت، ولذا لیس للوصی التصرّف فی الدار مادام الموصی حیّاً.

وفی «العنب إذا غلا یحرم» کـذلک، فقد أبرز إعتبار الحکم الآن، لکنّ الحرمه معلّقه علی الغلیان، وحیث لا غلیان فلا حرمه سابقاً حتّی تُستصحب.

وذکر المحقّق العراقی دلیلًا نقضیّاً للقول بالجریان وهو:

إنّه إذا کان الإشکال علی الإستصحاب التعلیقی عدم تحقّق الموضوع المتیقَّن _ لکون الغلیان جزءً للموضوع وهو غیر متحقّق _ فإن هذا الإشکال موجود فی جمیع موارد الإستصحاب فی الشبهات الحکمیّه، مع أنّ المشهور

تمـاميّه الإستصـحاب فيها. مثلاً: الماء المتغيّر بالنجاسه نجس، فلو علمنا بنجاسه الماء للتغيّر بالنجاسه، ثمّ زال التغيّر وشُک فی بقاء النجاسه، يجری إستصحاب النجاسه، مع زوال التغيّر الذی کان جزءً للموضوع.

وفيه: إنّ موضوع (النجاسه) هو (الماء المتغيّر بالنجاسه)، والفقيه يفرض وجود الماء والتغيّر ويفتی بالنجاسه، فإذا زال التغيّر حصل الشک فی بقاء النجاسه فيتمسّک بالإستصحاب. فالشکّ حاصل بعد تحقّق الموضوع.

أمّا فی الإستصحاب التعليقی، فالمفروض تحقّق جزءٍ للموضوع وهو العنب، دون الجزء الآخر وهو الغليان.

وهذا الفرق کاف لعدم تماميّه النقض.

الکلام فی إستصحاب الملازمه

اشاره

ثمّ إنّ الشيخ(۱) جوّز فی المقـام جريـان الإستصـحاب فی الملازمه، وهو إستصـحاب تنجيزی، لأنّ الملازمه بين الغليان والحرمه کـانت موجودهً يقيناً، أی إنّ الشـارع بإنشـائه «العنب إذا غلاـ يحرم» جَعَـل هـذه الملازمه والسّـببيّه بلا ريب. سواء کان العنب أو الغليان موجوداً أو لا.

وهذه الملازمه شرعيه، بلا ريب.

ثمّ حصل الشک فی بقائها علی أثر التغيّر فی العنب.

فأرکان الإستصحاب تامّه، وليس من الإستصحاب التعليقی، لأنّه لا يعتبر فی

۱- ۱. فرائد الأُصول ۳ / ۲۲۳.

الملازمه بين الشيئين تحقّق الطرفين بالضروره، قال تعالى «لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللّه ُ لَفَسَدَتا »،(۱) فالملازمه موجوده، مع القطع بعدم وجود الآلهه وعدم وجود الفساد.

الإشكال عليه

وقد أُورد عليه: بأنّ المستصحَب إمّا الموضوع وإمّا الحكم. والملازمه ليس منهما.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن لا دليل على حصر المستصحَب فيهما، بل كلّما أمكن للشارع جعله والتعبّد به أمكن إجراء الإستصحاب فيه، والملازمه أمر إنتزاعى موجود بمنشأ إنتزاعه، ولمّا كان المنشأ شرعيّاً، فهو مجعولٌ من الشارع بتبعه.

والذى يرد على الشيخ هو: إنّ الأمر الإنتزاعى غير مستقلّ فى تحقّقه بل قائم بمنشأ الإنتزاع، فتارةً: يكون وجوده مع وجود المنشأ، كما فى الفوقيّه بالنسبه إلى الفوق. وأُخرى: يكون وجوده منحازاً عن وجود المنشأ، كما فى الملازمه.

لكنّه على كلّ حال قائم بوجود المنشأ، فلو لم يتحقّق المنشأ فلا وجود له.

وعلى هذا، فإنّه مع عدم تحقّق الغليان والحرمه، لا وجود للملازمه، ومع عدم وجودهما سابقاً لم يتم الإستصحاب.

فالإستصحاب التنجيزى فى الملازمه باطل.

بل هذا الإستصحاب تعليقى، لأن الملازمه متأخّره رتبهً عن الغليان والحرمه، إذ الحقيقه هى أنّه لو تحقّق الغليان فى العنب لكان ملازماً مع الحرمه.

فما ذكره الشيخ باطلٌ من جهتين.

ص: ۳۱۳

۱- ۱. سوره الأنبياء، الآيه ۲۲.

الكلام فى مرحله المانع

ولو سلّمنا تماميّه المقتضى لجريان الإستصحاب، فهل من مانع؟

إنّه إستصحاب الإباحه لشرب هذا العصير، فأمّا على مسلك التضادّ بين الأحكام، كما عليه صاحب الكفايه، فالتعارض لا محاله. وأمّا على مسلك عدم التضادّ بينها كما عليه المحقّق الإصفهانى _ لكونها أُموراً إعتباريّه ولا تضادّ بين الإعتباريّات _ فالتعارض يقع فى حكم العقل، لأنّ إستصحاب الحرمه ينتج الموضوع لحكم العقل بالتنجيز، وإستصحاب الإباحه ينتج الموضوع لحكمه بالتعذير، وبين التنجيز والتعذير تعارض. ويقع أيضاً فى مرحله الإمتثال، كما هو واضح.

فالإستصحاب التعليقى ساقط بالمعارضه على كلّ تقدير، وحينئذٍ، فالمرجع عموم «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» بناءً على شموله للشبهتين، وأمّا بناءً على إختصاصه بالشبهه الموضوعيّه فالمرجع فى الحكميّه هو أصاله البراءه.

وذهب الشيخ وتبعه الميرزا(۱) إلى حكومه الإستصحاب التعليقى للحرمه على الإستصحاب التنجيزى للإباحه، لأنّه إذا جرى رفع الشك فى الإباحه، فلا تعارض.

ويجاب عن ذلك: بأنّ شرط الحكومه هو إختلاف المرتبه بين الحكم والمحكوم، بأن تكون نسبه أحدهما إلى الآخر نسبه الموضوع إلى الحكم أو السّبب إلى المسبّب، وإذ لا توجد بين الشكّين لا هذه ولا تلك، فلا حكومه.

وذكر صاحب الكفايه(۲) وجهاً آخر لرفع المعارضه ومحصّله:

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۱۲۶، فوائد الأُصول ۴ / ۴۷۳.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۴۱۱ _ ۴۱۲.

إنّ الحليّه الثابته للزبيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، ولا يجرى فيها الإستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلک، لأنّ الحليّه فى العنب كانت مغيّاه بالغليان، إذ الحرمه فيه كانت معلّقةً على الغليان، ويستحيل إجتماع الحليّه المطلقه مع الحرمه على تقدير الغليان كما هو واضح. وأمّا الحليّه فى الزّبيب، فهى وإن كانت متيقّنه، إلاّ أنّها مردّده بين أنّها هل هى الحليّه التى كانت ثابته للعنب بعينها ــ حتّى تكون مغيّاه بالغليان ــ أو أنّها حادثه للزبيب بعنوانه، فتكون باقيةً ولو بالإستصحاب. والأصل عدم حدوث حليّه جديده وبقاء الحليّه السّابقه المغيّاه بالغليان، وهى ترتفع به، فلا تكون قابلةً للإستصحاب، فالمعارضه منتفيه.

قال السيّد الخوئى:

وهذا الجواب متين.(١)

الكلام فى الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات

اشاره

ثمّ إنّه قد وقع الكلام بين الأعلام فى جريان الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات ومتعلّقات الأحكام، مثلًا: لو وقعت الصّلاه فى اللّباس المشكوک كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، هل يصحّ أن يقال: هذه الصّلاه قبل لبس هذا اللّباس لو كانت واقعةً خارجاً لم تكن فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والآن كذلک؟

ولا يخفى الفرق بين القول بأنّه يشترط فى صحّه الصّلاه أن لا تكون فيما لا يؤكل لحمه، والقول بأنّ ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّه الصّلاه، لأنّه إن كانت الصّلاه مشروطه بعدم وقوعها فيه، فمع الشک فى تحقّق الشّرط تحكّم قاعده الإشتغال.

ص: ٣١٥

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٧٠.

وأمّا إن كان ما لا يؤكل لحمه مانعاً، فمع الشك فى المانعيّه فالأصل عدمها.

وعلى الجمله، هل يجرى الإستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام أو لا؟

لابدّ من البحث فى مقامين:

١ _ مقام المقتضى

أمّا من حيث الإقتضاء، فمن قال بجريان الإستصحاب التعليقى فى الأحكام لا يقول به فى الموضوعات، لأنّ الموضوع ذا الأثر هو الوجود التحقيقى لا التعليقى، فالوجود الفرضى التعليقى ليس بموضوعٍ للحكم الشّرعى ولا العقلى، فلا تشمله أدلّه الإستصحاب، وعلى فرض جريانه فيه، كان لازمه وقوع الصّلاه فى غير ما لا يؤكل لحمه، وهو أصل مثبت.

٢ _ مقام المانع

وعلى فرض الجريان، فإنّ الإستصحاب التعليقى فى الموضوع المقتضى لوقوع الصّلاه فى غير مأكول اللّحم، معارَض دائماً بالإستصحاب التنجيزى، فإنّه يقتضى عدم وقوع الصّلاه بتلك الصّفه، وإذا تعارضا تساقطا.

التنبیه السادس: فی إستصحاب عدم النسخ

اشاره

ویقع البحث فی مقامین:

١ _ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلی أحکام الشرائع السّابقه.

٢ _ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلی أحکام هذه الشریعه.

وفی المقام الأوّل:

تارهً: یشک فی بقاء المجعول.

وأُخری: یشک فی بقاء الجعل.

الکلام فی إستصحاب عدم النسخ حیث یشکُّ فی بقاء الجعل السّابق

فنقول: إنّ من الأحکام ما جعل سابقاً بعنوان (النصاری) و(الیهود). وهذا القسم خارجٌ عن البحث.

ومن الأحکام ما جعل بعنوان (یا بنیإسرائیل) مثلًا. وهذا یدخل فی البحث فیما لو أسلم أحدٌ من بنیإسرائیل.

ولكن المهمّ: ما جعل فى الشرائع السّابقه بعنوان (الناس) ونحو ذلك.

والبحث فى مقامين:

١ _ مقام المقتضى

والإشكال فى أصل جريان هذا الإستصحاب هو عدم تماميّه الأركان، لأنّ من هو من أهل شريعه الإسلام يشك فى شمول الأحكام المجعوله فى شريعه عيسى عليه السّلام له، وإذا كان فى شك كذلك، فلا يقين عنده بثبوت الحكم له، ومع عدم اليقين السّابق فلا شك، لأن الشك لاحقاً متفرّع على اليقين السّابق.

بيان الشيخ بوجهين

اشاره

بيان الشيخ(١) بوجهين:

الوجه الأوّل:

اشاره

إنّ الإشكال يتمُّ بالنسبه لمن لم يدرك الشريعه السّابقه. وأمّا من أدرك الشريعتين _ مثل (سلمان الفارسى) عليه السّلام _ فقد كان الحكم متوجّهاً إليه سابقاً، ومع الشك فى بقائه يستصحب البقاء. ولو شك فى نسخه يستصحب عدم النسخ. وإذا تمّ الإستصحاب بالنسبه إلى هذا الشخص المدرك للشريعتين، يكون الإستصحاب تامّاً لغير المدرك أيضاً، بقانون الإشتراك.

الإشكال على الشيخ

وما ذكره الشيخ مردود:

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٢٢٥.

أوّلاً: إن كان دليل قاعده الإشتراك لفظيّاً تمّ فيه الإطلاق، فيعم الأحكام الواقعيّه والظاهريّه، لكنّ دليله الإجماع وهو دليل لبّى، فيؤخذ بالقدر المتيقَّن، وهو الحكم الواقعى. والإستصحاب من الأحكام الظاهريّه.

ثانياً: سلّمنا الإطلاق. لكنّ موضوع قانون الإشتراك هو الوحده الصنفيّه. مثلًا: المسلمون مشتركون فى أحكام الصّلاه، فيقال: من سافر يقصّر، وفى الخمس فيقال: من اغتنم فعليه الخمس. فيعمّ هذا الحكم جميع المسلمين، لعدم الإختلاف فى الموضوع وهو عنوان المسافر، والمغتنم. وأمّا مع الإختلاف فى الصّنف، فلا تجرى القاعده، ولذا لا يعمّ أخبار «من سافر يقصّر» من كان (حاضراً)، لأنّ (الحاضر) و(المسافر) صنفان.

وما نحن فيه كذلك. لأن (من أدرك الشريعتين) غير (من لم يدرك) فكيف يتمّ ما ثبت للأوّل بالنسبه إلى الثانى بقانون الإشتراك؟

دفاع الشيخ الحائرى

وأجاب الشيخ الحائرى(۱) عن الإشكال الثانى: بأنّ مراد الشيخ هو: إن غير المدرك كان على يقينٍ بثبوت الأحكام السّابقه فى حقّ المدرك، فلو شك فى بقائها بالنسبه إلى المدرك بسبب مجىء الشريعه اللّاحقه، إستصحب بقائها بالنسبه إليه، وإذا تمّ ذلك بالنسبه إلى المدرك، تم بالنسبه إلى غير المدرك بقانون الاشتراك

۱- ۱. درر الأُصول: ۵۴۸.

فی التکلیف بینه وبین المدرک.

وفیه:

ویرد علی ما أفاده الحائری إشکالان:

الأوّل: إنّ الإستصحاب _ وسائر الأُصول العملیّه _ وظیفه الشاک نفسه «من کان علی یقینٍ فشک»، فلا تعمّ أدلّه الإستصحاب أن یشکّ شخص فی ما یتعلّق بغیره من الأحکام.

نعم. قام الدلیل علی إجراء المجتهد الإستصحاب فی مورد مقلِّده. کما لو کان مقلِّداً لشخصٍ یتیقَّن بأعلمیّته، فمات المجتهد وشک فی أعلمیّه الحیّ من الفقیه المیّت. فإنّ المجتهد یجری إستصحاب أعلمیّه المیّت فی حقّ المقلِّد ویقول له: یجب علیک البقاء علی تقلید المیّت، وذلک، لأن المقلِّد العامی عاجز عن التمسّک بالإستصحاب، فیقوم الفقیه مقامه فی ذلک. کما تقرّر فی باب الإجتهاد والتقلید.

الثانی: سلّمنا. لکن یعتبر الوحده الصّنفیّه فی جریان قانون الإشتراک کما تقدّم.

وتلخّص: عدم تمامیّه ما ذکره الشیخ فی الوجه الأوّل جواباً عن الإشکال.

الوجه الثانی:

اشاره

إنّ الأحکام الشرعیّه کلّها علی نحو القضایا الحقیقیّه، فکلّ من کان فی الوجود وکان مکلَّفاً، فهو مخاطب بالأحکام الوارده فی الشرائع السّابقه.

ص: ۳۲۰

نعم، لو كانت بنحو القضايا الخارجيّه، لكان المخاطب بها أهل تلك الشرائع دون الشريعه الإسلاميّه.

وعلى هذا، فأركان الإستصحاب تامّه، والإشكال مندفع.

وقد وافق المحقّقون على هذا الوجه إلّا السيّد الخوئى.

الإشكال على الشيخ

فأشكل رحمه اللّه بما حاصله:(١)

أوّلاً: إنّ النسخ دفع للحكم وليس برفع، وإلّا يلزم نسبه الجهل إلى اللّه.

توضيحه: إنّ الحكم بلا ملاك محال، وإذا جُعل فله ملاك، ورفعه مع وجود الملاك له محال كذلك. فحقيقه نسخ الحكم إنتهاء أمده.

وثانياً: إنّ كلّ حاكمٍ، فهو إمّا مطلق لموضوع حكمه، وإمّا مقيّد، لأن المفروض كونه ملتفتاً فليس بمهمل.

وفيما نحن فيه: فإن أحكام الشريعه السّابقه ليست بمهملهٍ، فهى إمّا مطلقه تشمل من لم يدرك تلك الشريعه، أو مقيّده بأهلها فقط الذين مضوا. لكنّ مقتضى المقدّمه الأُولى أنّ الملاك قد يكون محدوداً فينسخ الحكم ولا يبقى. وعلى هذا، فلو شك أهل الشريعه اللّاحقه فى شمول الحكم له، لم يكن للحكم حاله سابقه حتّى يستصحب بقاؤها.

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٧٧.

فما ذكره الشيخ لتوجيه الإستصحاب مردود.

النظر فی هذا الإشكال

ومقتضی الدقّه اندفاع هذا الإشكال، لما أشرنا سابقاً من أنّ موضوع الحكم تارهً: هو عنوان (النصاری) فلا يعمّ غيرهم يقيناً. وأُخری: عنوان (المؤمنين) فيعمّ من أدرك الشريعتين. وثالثهً: عنوان (الناس)، وهذا لا إشكال فی عمومه. فالعناوين ثلاثه، فلا عموم لأحدها يقيناً ولا حاجه للنسخ. والثانی مشكوك العموم. والثالث مقطوعٌ بعمومه وشموله، والكلام الآن فی الثالث فنقول:

إنّ أهل الشريعه اللّاحقه لا يشك فی شمول العنوان وعموم الحكم له، وإنّما يشك فی بقاء الحكم وزواله، فيستصحب، لتماميّه أركانه. فهو نظير ما إذا تيقّن بحرمه الخمر مثلاً، ثمّ شك فی بقاء الحرمه، أو تيقَّن بتحقّق الزوجيّه غير أنّه شاك فی كونها منقطعه أو دائمه.

فأركان الإستصحاب تامّه. وقد وافق الميرزا الشيخ من هذه الجهه، إلّا أنّه أشكل على هذا الإستصحاب من جههٍ أُخری:

إشكال الميرزا

وهی أنّه أصل مثبت.(1) وذلك، لعدم جواز العمل بالشريعه السّابقه إلّا إذا وقع الإمضاء لها من قبل الشريعه اللّاحقه، والإمضاء أمر وجودی، فلو أُريد إثبات

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۱۲۸.

الإمضاء باستصحاب عدم النسخ كان من الأصل المثبت، لأن حقيقه الإمضاء هو الإعتبار المماثل، وإثبات الإعتبار المماثل باستصحاب عدم النسخ أصل مثبت، لكونه من اللّوازم العقليّه لعدم النسخ.

والجواب: صحيحٌ أنّ الإمضاء هو الإعتبار المماثل، لكن لا حاجه لإثباته إلى الدليل الخاص، بل يكفى الدليل العام، وعموم دليل الإستصحاب يفى بذلك. فكأن الشارع يقول: كلّ ما شُرّع فى شريعه عيسى عليه السّلام يقيناً، وشُكّ فى بقائه، فلا يجوز نقضه ويجب العمل به.

الإشكال ببيانٍ آخر

ويتوجّه الإشكال بأنّه أصل مثبتٌ، ببيان آخر، وهو:

إنّ كلّ حكم فله مرحلتان، مرحله الإنشاء حيث يجعل الحكم فى هذه المرحله، سواء كان الموضوع محقَّقاً أو لا، إذ يكفى فرض وجود الموضوع. ومرحله الفعليّه، حيث يتحقّق الموضوع للحكم خارجاً.

ثمّ إنّ الأثر المترتّب على مرحله الإنشاء هو فتوى الفقيه، فإنّ نفس إنشاء الحكم يكون موضوعاً للفتوى. وأمّا الأثر العملى، فهو يترتّب على مرحله الفعليّه، فهى مرحله الإطاعه والمعصيه.

وعلى هذا، فإنّ إستصحاب عدم النسخ يعنى بقاء حكم الشارع وإنشائه، وبقاؤه يستلزم تحقّق الموضوع إستلزاماً عقليّاً، وهذا هو الأصل المثبت.

وبعباره أَخرى: إنّه لا فعليّه للحكم قبل تحقّق الموضوع ــ لاستحاله الحكم بلا موضوع ــ فالمستصحَب هو الإنشاء والإعتبار فقط. وأمّا المعتبر ــ أى الوجوب واللّزوم ــ فهو بعد تحقّق الموضوع. فكان لازم إستصحاب الحكم وجود الموضوع، وهذا هو الأصل المثبت.

النظر فيه:

ويختلف الجواب عن هذا الإشكال بحسب إختلاف المسالك.

فهو ينـدفع بنـاءً على أنّ حقيقه الحكم عباره عن الإراده، والإراده تتحقّق بملاحظه الموضوع وتصوّره من دون حاجه إلى وجوده خارجاً، فالمولى يلحظ الإستطاعه فيريـد الحـج، وإن كانت هـذه الإراده باعثةً للعبـد إذا تحقّقت الإسـتطاعه خارجاً. لكنّ الباعثيّه خارجه عن حقيقه الحكم.

فعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، لأنّ المستصحب هو الحكم الشرعى ولا مشكله.

وكذا على مبنى جريان الإستصـحاب التعليقى فى الموضوعات، كما ذهب إليه المحقّق العراقى، بتقريب أنّ هذا المكلّف إن كان من الموجودين، كان محكوماً بالحكم الصّادر من المولى، والآن أيضاً كذلك.

وأمّـا على مبنى القـائلين بـأنّ الحكم عبـاره عن الأـمر الاعتبـارى المنشـأ بالإنشـاء مثـل آيه الحـج، حيث اعتبر وجوب الحـج على المستطيع. وآيه تحريم الخمر والميسر ... فلا يندفع الإشكال، لأنّ الحكم لا يكون فعليّاً إلّا بعد تحقّق الموضوع.

ص: ٣٢۴

إشكال آخر

وهنا إشكال آخر، وتوضيحه:

١ ــ إنّه لابدّ من اليقين السّابق والشك اللّاحق.

٢ ــ وإنّه لا نسخ قبل العمل بالحكم ولو مرّةً واحده، وإلّا تلزم اللّغويّه من جعله، وهو محال.

٣ ــ وإنّ الموضوع فى القضيّه الحقيقيّه هو الأفراد الأعم من المحقَّقه الوجود والمفروضه الوجود، بخلاف القضيّه الخارجيّه، فموضوعها الفرد المحقَّق وجوده. والطبيعيّه التى موضوعها نفس الطبيعه مثل الإنسان حيوان ناطق.

ثمّ إنّ عنوان (الكون فى الدار) مثلاً فى: (أكرم من فى الدار) يكون دخيلاً فى الحكم فى القضيّه الحقيقيّه، ولا دخل له فيه فى ما لو كانت القضيّه خارجيّه، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيّه بنحو القضايا الحقيقيّه، فهى لجميع المكلَّفين إلى يوم القيامه، ولذا تنحلّ القضيّه الشرعيّه ويتعدّد الحكم بعدد أفراد الموضوع.

وإذا ظهر ذلك، توجّه الإشكال: بأنّ نسخ الحكم بالنسبه إلى المعدومين يكون من نسخ الحكم قبل وقت العمل به، لأنّه لمّا قال: كلّ من وُجد واتّصف بأنّه مستطيع يجب عليه الحج، فإنّ هذا الحكم باقٍ إلى يوم القيامه وينحلّ بعدد الأفراد، فلو نسخ، كان بالنسبه إلى المعدومين من النسخ للحكم قبل حضور وقت العمل به.

لا يقال: المفروض عمل الموجودين به، فلا يكون من النسخ قبل العمل.

لأنّا نقول: إن المفروض تعدّد الحكم المجعول بعدد الأفراد، فهو بالنسبه إلى المعدومين من النسخ قبل العمل، وهو محال. فالإستصحاب محال.

الجواب عن هذا الإشكال

لكنّ هذا الإشكال أيضاً قابلٌ للدفع، وأنّ الحق جريان النسخ عقلاً فى القضايا الحقيقيّه أيضاً.

وتوضيح الدفع هو: إنّ كلّ حكمٍ شرعى مجعول فهو بنحو القضيّه الحقيقيّه، سواء كان تكليفيّاً مثل: المستطيع يجب عليه الحج. أو وضعيّاً مثل: البيع لازم. وهو مطلقٌ من جهتين: الإطلاق الأفرادى، وبذلك ينحلّ الحكم بعدد الأفراد، والإطلاق الأزمانى، أى فى كلّ زمانٍ من الأزمنه، إذ لو كان مختصّاً بزمانٍ لزم تقييده فى مقام الإثبات. والإطلاقان المذكوران تارةً: يكون الدليل عليهما فى مقام الإراده الإستعماليّه هو اللّفظ، وأُخرى: يكون نفس عدم التقييد وكون المستعمل فيه صِرف طبيعه المكلَّف المستطيع، وطبيعه البيع ... وهكذا ... وعلى هذا، فلو جاء المقيّد المنفصل تحدّد به المراد الجدّى، وإن كان المراد الإستعمالى على سعته وإطلاقه لحكمهٍ فى ذلك.

وبهذا البيان يظهر أنّ الناسخ مقيّد للإطلاق الأزمانى، وأنّ الحكم كان من أوّل الأمر محدوداً بهذا الزمان الخاصّ، غير أنّ هذا المقيّد لم يُبيّن لحكمهٍ. فإن أُحرز بقاء الحكم زماناً من ناحيه الإطلاق الأزمانى أو دليلٍ خاصٍّ قائم على إستمرار الحكم مثل: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامه» فلا كلام. وإن لا يحرز ذلك، يقع الشكّ، وحينئذٍ، يتمسّك بالإستصحاب ويحكم ببقاء الحكم.

فالإشكال بأنّه من النسخ قبل وقت العمل، مندفع: بأنّ الناسخ مقيِّد زمانى من أوّل الأمر، وأنّ المراد الجدّى كان محدوداً بهذا الحدّ، غير أنّ الحكمه إقتضت

تـأخير البيـان. كما هو الحال فى المقيّد الأفرادى، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد منفصـلًا: لا تكرم الفسّاق من العلماء. كشف عن أنّ المراد الجدّى من إكرام العلماء كان محدوداً بالعلماء العدول، غير أنّ المصلحه إقتضت تأخير بيان ذلك.

والحاصل: إنّ المراد الإستعمالى فى القضايا الحقيقيّه مطلق، والمراد الجدّى مقيّد بأمدٍ معيّن، ويكون الدليل الكاشف عن التقييد هو الناسخ المقيّد للحكم من حيث الزمان.

مقام المانع

وبناءً على تماميّه مقام المقتضى لجريان الإستصحاب كما تقدّم، فهل من مانع؟

إنّ المانع عن هـذا الإستصـحاب هو العلم الإجمالى بوقوع النسخ فى قسمٍ من الشـرائع، فإجراؤه فى جميع الأحكام مخالف للعلم، وفى البعض دون بعضٍ ترجيح بلا مرجّح.

والجواب: إنّ هـذا العلم منحـلٌّ، لكونه دائراً بين الأقـل والأكثر، فمن الشـرائع ما هو منسوخ قطعاً، فيكون بالنسـبه إلى البقيه شـبههً بدويّهً، فالمانع عن الإستصحاب مفقود بعد تماميّه المقتضى.

التحقيق

لكنّ التحقيق عـدم وجود المقتضـى لهـذا الإستصـحاب، لعـدم وجود المثبت للأحكـام فى الشـريعه السّـابقه، لأنّ أحكام التوراه والإنجيل منها ما هو مقطوع النسخ، وأمّا بالنسبه إلى البقيه فما هو المثبت؟

ص: ٣٢٧

إن التوراه الأصليّه غير موجوده، وكذا الإنجيل، وما هو موجود فمحرّف، وفيهما ما هو محالٌ، وما هو باطلٌ ... .

وعلى الجمله، فإنّ هذا البحث لا أساس له وإن طرحه العلماء فى الكتب.

ص: ٣٢٨

التنبيه السابع: فی حجّیه مثبتات الأَصول وعدمها؟

اشاره

إنّ المشهور حجّیه مثبتات الأمارات، کما أنّ المشهور عدم حجّیه مثبتات الأُصول.

وقبل الورود فی البحث وذکر أدلّه عدم الحجّیه، نحرّر محلّ النزاع، ثمّ نذکر الفرق بین الأماره والأصل.

تحریر محلّ البحث

أمّا تحریر محلّ البحث فنقول:

إنّ المستصحب إمّا هو الحکم وإمّا هو الموضوع. فإن کان (الحکم). فإنّ أثره:

أوّلًا: بقاء المتیقَّن السّابق فی ظرف الشک. وهذا لا خلاف فیه، وإنّما الخلاف فی أنّ المجعول بالإستصحاب هو الحکم المماثل للواقع، کما علیه صاحب الکفایه. أو حرمه نقض الیقین بالشک من حیث العمل، کما علیه المیرزا. أو التعبّد ببقاء المتیقَّن السّابق کما علیه السیّد الخوئی؟

ص: ۳۲۹

وثانياً: يترتّب عليه حكم العقل بلزوم الإطاعه للحكم الشرعى، سواء كان واقعيّاً كما عليه الميرزا والإصفهانى، أو ظاهريّاً كما عليه صاحب الكفايه.

وثالثاً: إنّ الحكم المستصحَب إن كان له أحكام شرعيّه، فإنّها تترتّب، لأنّ أثر الأثر أثرٌ لذلك الشيء.

وإن كان المستصحب هو (الموضوع)، كما لو تيقّن بأنّ الإناء خمر ثمّ شك فى خمريّته، فإنّه يستصحب خمريّه هذا المائع بلا خلاف ــ وإن وقع الخلاف فى وجه ذلك، كما تقدّم فى الحكم ــ وإذا كان خمراً ترتّب عليه آثار شرب الخمر من الحرمه ولزوم الفسق.

ومورد البحث هنا هو أنّه إذا جرى الإستصحاب فى الحكم أو الموضوع، وكان له لازم عقلى أو ملزوم عقلى أو عادى أو ملازم عقلى أو عادى، فهل يترتّب أو لا؟ المشهور: لا. وقيل يترتّب مطلقاً. ولكلٍّ من الشيخ وصاحب الكفايه تفصيل.

الفرق بين مثبتات الأُصول والأمارات

اشاره

وأمّا الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأُصول، بالحجّيه فى الأُولى دون الثانيه، فقد اختلفت بياناتهم لذلك، ونحن نذكرها وما وقع بينهم من الكلام حولها:

البيان الأوّل

اشاره

ذكر الميرزا:(۱) إنّه قد أُخذ الشك فى الواقع فى موضوع الأُصول كما فى دليل

ص: ۳۳۰

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۱۲۹.

الإستصحاب، إذ قال عليه السّلام «لا تنقض اليقين بالشک» ولم يؤخذ ذلک فی موضوع الأمارات کخبر الواحد، کما فی الخبر: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دينی؟»(۱) وإن کان الجهل والشک موجوداً فی مورد الأماره، وإلاّ لما سأل.

هذا هو الفرق الأوّل.

والفرق الثانی: إنّ الأماره کاشفه عن الواقع وحاکٍ عنه وطريق إليه، وليس الأصل کذلک، نعم، هذه الکاشفيّه ناقصه.

والفرق الثالث: إنّ أدلّه إعتبار الأمارات تفيد إلغاء إحتمال الخلاف وتتميم الکشف عن الواقع.

هذا کلّه فی طرف الموضوع.

وأمّا فی طرف الحکم، فقد قال الميرزا: إنّ الجهات الموجوده فی العلم هی: إنّه صفهٌ نفسانيّه، وإنّه کاشف عن الواقع، وإنّه محرّک نحو العمل، وإنّه موجبٌ للتنجيز والتعذير. أمّا فی الأمارات، فالمجعول جهه الکاشفيّه کما فی: «لا عذر لأحدٍ فی التشکيک فيما يرويه عنّا ثقاتنا»، وأمثال ذلک. وأمّا فی الأُصول، فالمجعول جهه المحرّکيّه وترتيب الأثر عملاً.

وخلاصه کلام الميرزا:

إن الموضوع فی (الأصل) مقيّد بالشک فی الواقع. وأمّا (الأماره) فالموضوع فيها نفس الواقع، والشک فی المورد.

ص: ۳۳۱

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، رقم ۴۰.

وإنّ المحمول فی (الأصل) هو الجری العمل علی طبقه. وأمّا (الأماره) فالمحمول المجعول فیها هو الکاشفیّه عن الواقع.

فأشکل السیّد الخوئی(۱) علی أُستاذه من جهه (مقام الإثبات) بأنّ ما ذکره من عدم أخذ الجهل والشک فی موضوع الأماره ینافی الدلیل القائم علی حجّیه الأماره وهو قوله تعالی: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ».(۲) فهذه الآیه المستدلّ بها فی مباحث (حجّیه الخبر) و(حجّیه الفتوی) قد أخذ فی موضوعها (عدم العلم)، فلا فرق بین الأماره والأصل، فکما قال فی الأصل «رفع ما لا یعلمون» قال فی الأماره: «إن کنتم لا تعلمون».

لکن یردّه: إضطراب کلماته رحمه اللّه فی هذه الآیه، سواء فی الفقه والأُصول. فقد صرّح فی مبحث خبر الواحد بعدم دلاله الآیه علی حجّیته، وکذا فی التنقیح فی مباحث الإجتهاد والتقلید.

والتحقیق: إنّ الآیه غیر دالّهٍ علی حجّیه الفتوی ولا علی حجّیه خبر الواحد، لکونها فی أُصول الدین، إذ هی إرشاد إلی الفحص والتحقیق فی النبوّه. هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ الغایه فیها من (السؤال) هو (العلم)، والمراد هو العلم الوجدانی لا العلم التعبّدی ـ لأن إطلاق العلم علی العلم التعبّدی مجازٌ ـ فمعنی الآیه: إسئلوا عن نبوّه النبی حتّی یحصل لکم العلم الوجدانی بنبوّته.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۸۲.
۲- ۲. سوره النحل، الآیه ۴۳، سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

بل الحق فى الجواب عمّا ذكر الميرزا هو (الإشكال الثبوتى) وهنا مقدّمتان:

١ ــ إنّ المقيِّد للإطلاق الشرعى يمكن أن يكون هو الحكم العقلى، كما فى (أكرم العالم) فإنّه مقيَّد عقلاً بالقدره.

٢ ــ إنّ نسبه الموضوع إلى المجعول نسبه العلّه إلى المعلول، ولاـ يمكن أن تكون دائره المحمول أوسع من دائره الموضوع ولا أضيق.

وبعد المقدّمتين:

لاـ ريب فى أنّ جعل الحجّيه للأماره إنّما هو للجاهل، فلا يعقل أن تُجعل للعالم، فكان المحمول مضيَّقاً، فلو كان الموضوع أعم من الجاهل والعالم، لزم أن يكون دائرته أوسع من دائره المحمول، فالموضوع فى الأماره مقيَّد بالجهل كذلك فيكون مثل الأصل، ولا فرق.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الإهمال من الحاكم الملتفت محال، فالغرض إمّا مقيَّد وإمّا مطلق. وعليه، فلمّا كان المحمول فى الأماره هو (الحجّيه) وهى للجاهل فقط، هل الموضوع مطلق؟ إنّه مقيَّد بالجهل.

فما ذكره فى الفرق بين (الأماره) و(الأصل) غير تام.

وأمّا ما ذكره الميرزا فى الفرق بين مثبتات الأماره والأُصول، فقد أُشكل عليه بثلاثه وجوه:

(الأوّل) إنّ ما ذكره من أنّ المجعول فی الأماره هو الكاشفيّه عن الواقع، وأنّ الشارع قد رتّب عليها أثر العلم الوجدانی التكوينی فيه:

إنّ هذا العلم الذی تفيده الأماره وكاشفيّتها على الواقع بالتعبّد الشرعی هو العلم الإدّعائی يقيناً، لأن العلم الحقيقی التكوينی لا يتحقّق بالجعل التشريعی. وإذا كان علماً ادّعائيّاً _ كما فی «زيد أسد» على مذهب السكّاكی _ فإنّه يرجع إلى التنزيل، أی تنزيل ما أفادته الأماره بمنزله العلم، وهذا فی الشرع موجود، كما فی «الطواف بالبيت صلاه»، وفی «لا شک لكثير الشک»، ونحو ذلک. ومن المعلوم أنّ التنزيل دائماً يكون بلحاظ الأثر. وعلى هذا، فإنّ الشارع إذا نزّل الخبر بمنزله العلم، فلابدّ وأن يكون بمقدار الأثر الذی تحقّق التنزيل بلحاظه، فلو أخبر الثقه زيداً بعدم وجود الحاجب على يده، كان مقتضى دليل إعتبار الخبر بعد تنزيله بمنزله العلم هو ترتيب أثر المخبر به وهو عدم وجود الحاجب. وأمّا وصول الماء إلى البشره إذا توضّأ، فإنّه لم يكن المخبر به، بل من لوازمه، فلا يكون حجّهً فيه.

(الثانی) إنّ المنزَّل دائماً فرع للمنزَّل عليه، هذا أوّلاً. وثانياً: إنّ العلم بلوازم المنزَّل عليه وترتيب الأثر عليها يتوقّف على الإلتفات إلى الملازمه. لكنّ العلم الوجدانی _ وهو الملزوم _ قد ينفکُّ عن لوازمه على أثر عدم الإلتفات بالملازمه. فالقول بعدم الإنفكاک بين العلم التعبّدی ولوازمه، وأنّ التعبّد له يشمل آثاره يستلزم زياده الفرع على الأصل، وهو محال.

(الثالث) إنّه إذا كان المستند فی حجّيه مثبتات الأماره هو تنزيل الأماره بمنزله العلم الوجدانی إدّعاءً، فيترتّب عليه الآثار العقليّه والعادّيه كما تترتّب على

العلم الوجدانی. ففیه:

إنّ مقتضی دلیل الإستصحاب جعل العلم التعبّدی کذلک، لأنّه یفید التعبّد بالیقین فی ظرف الشک، فلتکن لوازمه حجّةً کالأماره، فلماذا الفرق؟

ولکنّ هذا الوجه الثالث _ وهو الإشکال النقضی _ مخدوش بوجوه:

۱ _ إنّه إنّما یتوجّه علی المیرزا لو کان یقول بإفاده أدلّه الإستصحاب للیقین التعبّدی فی ظرف الشک. ولکنّ المیرزا یقول بإفادتها للجری العملی علی طبق الیقین لا إحراز الواقع. بخلاف الأماره، فقد إختار أنّ أدلّتها تفید إحراز الواقع والکاشفیّه عنه.

۲ _ علی أنّه لیس فی شیء من أدلّه الإستصحاب ما یدلّ علی ما ذکر، بل إنّ الشکّ مأخوذ فی أدلّته کما هو معلوم، بخلاف أدلّه إعتبار الأماره حیث لم یؤخذ فیها الشک أصلًا کما عرفت. فالفرق بینهما واضح.

۳ _ إنّ الحکم الوارد فی أدلّه الإستصحاب هو النهی عن النقض، والنقض _ کما لا یخفی _ من المفاهیم الإضافیّه، أمّا الناقض فهو الشک، وأمّا المنقوض فهو الیقین، ولولا وجود الشک کان النّهی لغواً، فکانت نسبه الشک إلی النهی نسبه الموضوع إلی الحکم. وأمّا فی الأماره، فلم یُحتمل الخلاف بل کون ملغیّاً، وهذا هو مراد المیرزا.

البیان الثانی

اشاره

وقال صاحب الکفایه:(۱) إنّه لا شبهه فی أنّ مقتضی أخبار الإستصحاب هو

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۱۴.

إنشاء حكم مماثل للمستصحب فی إستصحاب الأحکام، ولأحکامه فی إستصحاب الموضوعات. ولا شبهه فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعیّه والعقلیّه. وإنّما الإشکال فی ترتیب الآثار الشرعیّه المترتّبه علی المستصحب بواسطهٍ غیر شرعیّه، عادیّه کانت أو عقلیّه. ومنشؤه أنّ مفاد الأخبار هل هو تنزیل المستصحب والتعبّد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه، أو تنزیله بلوازمه العقلیّه أو العادیّه، کما هو الحال فی تنزیل مؤدّیات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بواسطه، بناءً علی صحّه التنزیل بلحاظ أثر الواسطه أیضاً لأجل أنّ أثر الأثر أثر؟

وملخّص ما أفاده _ وتبعه المحقّق العراقی _ :(1) إنّ التعبّد والتنزیل فی الإستصحاب یختصّ بنفس ما تعلّق به الیقین والشک، فلو شک فی وجود الحاجب علی أعضاء الوضوء، یستصحب المتیقّن سابقاً وهو العدم ویتعبّد ببقائه فی الزّمان اللاّحق، ویتنزّل هذا المشکوک فیه بمنزله المتیقّن، وأمّا تحقّق الغسل _ وهو اللاّزم العقلی لعدم الحاجب _ فلیس بالمتیقّن حتّی یتعبّد ببقائه. وعلی الجمله، فإنّ مرکز التعبّد هو المتیقّن السّابق والمشکوک فیه لاحقاً، فلا تترتّب إلاّ آثاره.

وأمّا فی الأمارات، فإنّها حاکیه عن الواقع، فلها حکایات عن اللاّزم والملزوم، وتکون کلّها معتبرهً بإطلاق أدلّه حجّیه الأمارات، وبذلک تترتّب الأحکام الشرعیّه للملزوم وللاّزم العقلی أو العادی.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۷۸.

الإشكال عليه

وقد أُورد عليه المحقّق الإصفهانی(۱) بما حاصله: أنّ الحکایه دلالهٌ، وهی إمّا تصوّریّه أو تصدیقیّه، والدلاله التصدیقیّه لا تتحقّق إلّا مع الإلتفات والقصد، وإذا قامت الأماره علی شیء کانت حاکیهً عمّا یتعلّق القصد بها وهو المخبر به، وأمّا لوازمه فلا تحکی عنها لعدم الإلتفات إلیها وتعلّق القصد بها، فلو قامت البیّنه علی کفر زیدٍ، لم تکن ملتفتهً إلی نجاسته حتّی یکون إخبارها عن کفره إخباراً وحکایهً عنها، فما ذکر من الفرق بین الأصل والأماره والمثبتات لهما غیر تام.

والإنصاف ورود هذا الإشکال وإن حاول المحقّق العراقی دفعه، فراجع.(۲)

البیان الثالث

اشاره

ما أفاده المحقّق الإصفهانی، فإنّه ذکر ثلاثه وجوه للفرق، وجعل ما تقدّم عن الکفایه أوسطها، وإختاره بعد أن أورد علیه بما عرفت، ودفع عنه الإشکال ببیانٍ آخر له فقال:

والتحقیق: إنّ أوسط الوجوه أوسطها. ویندفع الإشکال عنه بتقریب: إنّ الأماره تارهً: تقوم علی الموضوعات کالبیّنه علی شیء، فاللّازم حینئذٍ کون ما یخبر به الشاهدان من عمدٍ وقصد ملتفتاً إلیه نوعاً. وأُخری: کالخبر عن الإمام علیه السّلام، فإن شأن المخبر بما هو مخبر حکایه الکلام الصّادر عن الإمام علیه السّلام

۱- ۱. نهایه الدرایه ۵ / ۱۹۳.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۴ / ۱۸۴ _ ۱۸۵.

بمـا له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصـيّاته للإمام عليه السّـلام لا للمخبر، إذ ربّ حامل فقهٍ وليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرّد عدم إلتفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجّيّه المداليل الإلتزاميّه للكلام الصّادر عن الإمام عليه السّلام، فإنّ كلّها ملتفت إليها للمتكلّم بها.(١)

الإشكال عليه

وأورد عليه شـيخنا: بأن المجعول بـدليل حجّيّه الخبر عنـد المحقّق المذكور هو الحكم بعنوان أنّه الواقع، وعليه، فإن ما قاله الإمام عليه السّـلام هو الواقع الواقعی، وأمّـا مـا رواه عنه الرّاوی فهو الواقع العنوانی، أمّا الإمام عليه السّـلام فليس كلامه بعنوان أنّه الواقع حتّى يترتّب عليه اللّوازم والملزومات، وأمّا الراوی المخبر عن قوله بعنوان أنّه الواقع، فهو غير ملتفت إلى اللّوازم والملزومات وغير قاصد لها. فما ذكره هذا المحقّق لا يحلّ المشكله.

البيان الرابع

اشاره

ما ذكره السيّد الخوئی من أنّ مثبتات الأماره حجّه فی باب الأخبار فقط، لقيام السّيره القطعيّه من العقلاء على ترتيب اللّوازم على الإخبـار بـالملزوم ولو مع الوسائط الكثيره، ففی مثـل الإقرار والبيّنه وخبر العـادل يترتّب جميع الآثـار، ولو كانت بواسـطه اللّوازم العقليّه أو العاديه. وهذا مختص بباب الأخبار وما يصدق

١- ١. نهايه الدرايه ٥ / ١٩٣ ـ ١٩٤.

علیه عنوان الحکایه دون غیره من الأمارات.(۱)

المختار عند الأُستاذ

وظاهر شیخنا الأُستاذ هو البیان المذکور، فإنّه أفاد ما محصّله:

إنّ من الأمارات ما هو حجّهٌ فی السّیره العقلائیّه والشارع قد أمضاها. ففی هذا القسم تکون اللّوازم حجّهً، لقیام السّیره علی ذلک. کما فی خبر الثقه، فإنّهم یرتّبون اللّوازم العادّیه والعقلیّه، کما فی مسأله الحاجب علی الید، فإنّهم یرتّبون أثر وصول الماء إلی البشره.

ومن الأمارات ما هو حجّهٌ عند الشارع دون العقلاء، فله هناک تأسیس، مثل الظنّ بالقبله. فلو لزم منه الظن بالوقت، لم یرتّب علیه الأثر لعدم السّیره العقلائیّه.

ومن الظنون ما فیه بحث من حیث أنّه أماره أو لا. کالإقرار. فالفقهاء علی أنّه أماره، لکن المختار أنّ الأماره ما تفید الظنّ النوعی والکاشفیّه النوعیّه عن الواقع، والإقرار إنّما یترتّب علیه الأثر لکونه بضرر المقرّ، ولذا یُقبل من الثقه وغیر الثقه، فلیس بأماره وإن کان حجّهً عند العقلاء وعند الشارع، ولکن هل العقلاء یحتجّون به بالنسبه إلی اللّوازم غیر الملتفت إلیها المقرّ عند إقراره؟ هذا فیه بحثٌ.

نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات

وذهب السیّد الخوئی إلی أنّ الإستصحاب من الأمارات، لکن مثبتاته لیست بحجّهٍ.

ص: ۳۳۹

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۱۸۶.

وخلاـصه الوجه فی ذلـک هو: إنّ «مفـاد لاـ تنقض»: أنّ اليقين بالحـدوث كاشف عن البقاء، وهـذه هی الأماريّه. ولكن لا سـيره عقلائيّه على ترتيب آثار اليقين العقليّه والعادّيه، قال: إنّ المسـتفاد من أدلّه حجّيه الإستصـحاب هو جعل الطريقيّه، فإنّ الظاهر من قوله: «لاـ تنقض ...» هو إلغـاء إحتمـال الخلاـف وفرض المؤدّى ثابتـاً واقعاً، بل التحقيق أنّ الإستصـحاب من جمله الأمارات، ولا ينافی هـذا تقـدّم الأمارات عليه، فإنّ الأمارات يتقـدّم بعضـها على بعض، ضـروره أنّ البيّنه تتقدّم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنه، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم.(١)

وفيه:

إنّه قـد تقـدّم أنّ الأمـاره هی الكـاشف عنـد نوع العقلاـء. لكنّ الأمـاره عنـد العقلاء على قسـمين، منها: ما لا يحتمل العقلاء فيها الخلاف، كخبر الثقه. ومنها: ما يحتمل الخلاف عندهم مثل الظنّ بالقبله.

وفی الإستصـحاب: المفروض هو اليقين بالحدوث فقط، وهو غير كاشف عن البقاء دائماً، فلذا لا يكون أمارهً، وهذا هو المسـتفاد من كلامه فی أوّل الإستصـحاب، حيث جعل الـدليل هو الأخبار لا السّـيره العقلائيّه وإفاده الظن. وأنّه إذا كان دليل الإستصـحاب هو الأخبار فهو أصل من الأُصول.

الحاصل

حجّيه مثبتات الأماره لما ذكرنا.

ص: ٣۴٠

١- ١. مصباح الأُصول ٣ / ١٨٥.

وأمّا الإستصحاب، فمثبتاته ليست بحجّه، لعدم كونه من الأمارات عند العقلاء. وأمّا الشارع، فقد تعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ، ولا وجه للتعدّى إلى لوازم المتيقَّن.

الكلام فى مرحله المانع

والحاصل: إنّه لا مقتضىَ لحجّيه مثبتات الإستصحاب.

وعلى فرض القول بـذلك _ كما عليه جماعه من القـدماء، لإطلاق «لا تنقض ...» الـدالّ على ترتيب جميع الآثار عليه _ فهل من مانع؟

قال صاحب الفصول تبعاً لكاشف الغطاء بوجود المانع وهو المعارضه.(۱)

أجاب الشيخ بما حاصله: وجود الحكومه، ومعها لا معارضه.(۲)

وقد أورد السيّد الخوئى(۳) المطلب وناقش الشيخ وأثبت المعارضه على بعض المبانى فى دليل الإستصحاب.

أقول:

قد سبقه المحقّق الآشتيانى(۴) إلى ذلک. وقد أورد الأُستاذ كلامه. ثمّ أكّد المعارضه وأثبتها بما يشابه كلام السيّد الخوئى.

۱- ۱. أُنظر: فرائد الأُصول ۳ / ۲۳۶.

۲- ۲. المصدر ۳ / ۲۳۷.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۳ / ۱۸۷.

۴- ۴. بحر الفوائد ۷ / ۱۴۰.

تفصيل الشيخ فى مثبتات الإستصحاب

قد عرفت أنّ الصحيح ما عليه المشهور من عدم حجّيّه مثبتات الإستصحاب مطلقاً، خلافاً لمن قال بذلك من القدماء كذلك.

وذهب الشيخ إلى التفصيل بين الواسطه الخفيّه فالحجّيّه، والواسطه الجليّه فلا، فقال ما نصّه:

إنّ بعض الموضوعات الخارجيّه المتوسّطه بين المستصحب وبين الحكم الشرعيّ، من الوسائط الخفيّه، بحيث يُعدّ فى العرف الأحكام الشرعيّه المترتّبه عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً، باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا إستصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جَفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثّره بها، بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجّسه، ومن المعلوم أنّ إستصحاب طوبه النجس الراجع إلى بقاء جزءٍ مأتيٍّ قابلٍ للتأثير لا يُثبِت تأثّر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثالٍ بمسأله بقاء الماء فى الحوض، المثبِت لانغسال الثوب به.

وحكى فى الذكرى عن المحقّق تعليلَ الحكم بطهاره الثوب الذى طارت الذبابه عن النجاسه إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الإستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا. ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضاً عن قاعده حكومه بعض

الإستصحاب على بعض كما يظهر من المحقّق؛ حيث عارض إستصحاب طهاره الشاكّ فى الحدث باستصحاب إشتغال ذمّته.

ومنها: أصاله عدم دخول هلال شوّال فى يوم الشكّ، المثبِت لكون غده يوم العيد، فيترتّب عليه أحكام العيد، من الصّلاه والغسل وغيرهما. فإنّ مجرّد عدم الهلال فى يومٍ لا يُثبت آخريّته، ولا أوّليّه غده للشهر اللاّحق، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عـدم إنقضاء رمضان وعدم دخول شوّال، إلاّ ترتيب أحكام آخريّه ذلك اليوم لشـهرٍ وأوّليّه غده لشـهرٍ آخر، فالأوّل عندهم ما لم يُسبق بمثله، والآخر ما اتّصل بزمانٍ حُكم بكونه أوّل الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسّط الأمر العادّى والعقلىّ بحيث يعدّ آثاره آثاراً لنفس المستصحب.(١)

هذا نصّ كلامه، وقد أوردناه بطوله لأهميّه المطلب كما لا يخفى.

الإشكال عليه

فأشكل الميرزا:(٢) إن هذا الذى نسبتموه إلى العرف هل هو نظر العرف الحقيقى أو المسامحى؟

إن كان العرف يرى ثبوت الأثر للملزوم حقيقةً، بمناسبه الحكم والموضوع، فلا وجه للإستثناء.

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٣٤٤ _ ٣٤٥.

٢- ٢. أجود التقريرات ٤ / ١٣٥ _ ١٣٦.

وإن كـان العرف يرى ذلـك بـالنظر المسـامحى، فـإنّ مرجعيّه العرف فى موردين فقـط، أحـدهما: فى تشـخيص مفاهيم الألفاظ، والآخر: فى بيان حدّ المفهوم. وأمّا فى غير الموردين، فلا مرجعيّه للعرف حتّى يؤخذه بنظره.

ثمّ إنّ العرف يتسامح فى كثير من الموارد، كما فى الموازين والمسافات والمكاييل، والحال أنّه يعتبر فيها الدقّه العقليّه، وما نحن فيه كذلك.

دفاع المحقّق العراقى

ودافع المحقّق العراقى(١) عن نظر الشيخ: بأنّ المقصود هو إن خفاء الواسطه يكون سبباً لأن يرى العرف أعميّه (النقض) الذى هو موضوع الأدلّه فى الإستصحاب، فالمورد من موارد الرجوع إلى العرف فى تعيين المفهوم، كما نرجع إلى العرف لتعيين (التغيّر) الذى هو الموضوع فى «الماء إذا تغيّر ينجس».

إنّه لمّا تكون الواسطه خفيّهً، فإنّ مفهوم النقض يصدق حقيقهً، ولمّا كان النقض منهيّاً عنه فالإستصحاب جارٍ.

نقد الدفاع

إنّه لا كلام فى الكبرى التى ذكرها. إنّما الكلام فى تطبيقها، وذلك، لأنّ العرف الدقيق يسـند الحكم فيما نحن فيه إلى الواسطه، لا إلى ذى الواسـطه، أى الملزوم المستصحَب. وإسناده إلى الملزوم مسامحه، فرجع الأمر إلى المسامحه فى صدق عنوان النقض، وقد إتّفق الطرفان على سقوط النظر المسامحى.

ص: ٣٤۴

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ١٨٨ _ ١٨٩.

الكلام في مثالى الشيخ

وقد طبّق الشيخ الكبرى في موردين:

أحدهما: في المتلاقيين.

فوقع الإشكال: بأنّ موضوع (الإنفعال) إن كان (مركّباً) من (الملاقاه والرطوبه في الملاقى)، فالمورد خارج عن الأصل المثبت، فلا معنى للإستثناء. لأنّ أحد الجزئين وهو الملاقاه حاصل بالوجدان، والآخر حاصل بالتعبّد وهو الإستصحاب. فالموضوع محقّق والحكم وهو النجاسه مترتّب.

وإن كان الموضوع (بسيطاً) وهو (السّرايه) أي: إنتقال النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، فالمفروض أنّ الإنتقال من لوازم بقاء الرطوبه في الملاقى. وجعله من آثار المستصحَب ــ أي الرطوبه ــ مسامحةٌ، ولا عبره بالمسامحه.

والحقُّ هو الثانى. فإنّ الموضوع بحسب الإرتكاز العقلائى بسيط غير مركّب.

فما ذكره الشيخ مردود.

وقد دافع المحقّق العراقى:(١) بأنّ «الرطوبه المسريه» و«السّرايه» واحد عرفاً، فالإشكال مندفع.

وفيه:

لقد اعترفتم بأنّ الأثر والحكم مترتّب على «السّرايه»، أي إنتقال النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، لكنّ الإستصحاب أفاد (وجود الرطوبه). فكان وجود

١- ١. نهايه الأفكار ۴ / ١٩٠.

الرطوبه هو «المؤثّر» و«السّرايه» هو «الأثر»، وكيف يكون المؤثر والأثر واحداً؟

والثاني: في قضيّه يوم الشك.

ووقع الإشكال فيه بأنّ: الموضوع للأحكام المذكوره إن كان مركّباً من جزئين، تحقّق أحدهما بالوجدان، وهو كون اليوم من شهر شوال، والآخر بالتعبّد، وهو عدم شهر شوال قبل اليوم، تمّ ما ذكره الشيخ.

وأمّا إن كان بسيطاً _ كما هو الصّحيح، لأن عنوان «الأوّل من شهر شوال» ليس مركّباً _ فإنّ ترتّبه على إستصحاب عدم شوال قبل اليوم، من الأصل المثبت قطعاً.

وأجاب المحقّقان العراقي والنائيني:(۱)

ليس المقصود من إستصحاب عدم شهر شوال حتّى اليوم إثبات «أوليّه» اليوم حتّى يلزم الإشكال، بل نستند إلى الأخبار في أنّ شهر رمضان إنّما يثبت برؤيه الهلال أو مضيّ ثلاثين يوماً، فإن مفادها أنّ اليوم التالي للثلاثين من رمضان هو الأوّل من شوال. وهذا ليس من باب الإستصحاب.

وأشكل السيّد الخوئي:(۲) بأنّ النصوص المشار إليها وارده في خصوص آخر شهر رمضان ويوم عيد الفطر، ولا شاهد فيها للتعدّي إلى غير ذلك من الشهور.

(قال) بل الطريق الصّحيح لإجراء الإستصحاب لجميع الشهور هو: أنّه إذا شك _ مثلاً _ في يومٍ أنّه هو التاسع من شهر ذي الحجّه أو العاشر منه، نحكم بكونه

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۱۹۲، أجود التقريرات ۴ / ۱۳۹.

۲- ۲. مباني الإستنباط: ۱۷۰.

اليوم التاسع، لأنّه بمجرّد مضىّ دقيقهٍ منه نقطع بدخوله ونشكّ فى مضيّه وبقائه، فيستصحب بقاؤه، وتترتّب عليه آثاره من أحكام يوم عرفه.

وفى يوم الشك كذلك، فإنّه بعد مضىّ دقيقهٍ من اليوم المشكوك فى كونه أوّل الشهر نقطع بدخول أوّله، لكن لا ندرى هل اليوم الأوّل من الشهر هو هذا اليوم ليكون باقياً أو اليوم السّابق ليكون ماضياً؟ فيجرى إستصحاب بقائه ويترتّب عليه جميع آثاره، وليس من الأصل المثبت فى شىء أصلاً.

النظر فيه:

قال الأُستاذ:

أوّلاً: عندنا نصوص فى غير شهر رمضان وعيد الفطر. وهى فى الباب (٣) و(٥) من أبواب أحكام شهر رمضان.(١) فروايه أبيخالد الواسطى موردها شهر شعبان، وصحيحه محمّد بن مسلم ــ مثلاً ــ تدلّ على الحكم فى بقيّه الشهور.

وكذا ما ورد بتفسير قوله تعالى: «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ »،(٢) ممّا يدلّ على عدم الإختصاص بشهر رمضان.

وثانياً: إنّ ما ذكره من الوجه لجريان الإستصحاب لا يخلو من النظر، وذلك: لأنّ التردّد تارةً: يكون فى بقاء وارتفاع الشىء الخاصّ، من جهه الشك فى المقتضى أو حدوث المانع، كما فى الزوجيّه إذا شك فى أنّها منقطعه أو دائمه. أو شك فى الدائمه

١- ١. وسائل الشيعه ١٠ / ٢٥٢ و ٢٦١.

٢- ٢. سوره البقره، الآيه ١٨٥.

فى وقوع الطلاق وعدم وقوعه. ففى هذه الصّوره يتمسّك بالإستصحاب بلا كلام.

وأُخرى: يكون التردّد فى أصل ذات الشىء. وفى هذه الصّوره لا يجرى الإستصحاب إلّا فى الكلّى الذى يكون الفرد الواقع فيه التردّد فرداً له، بشرط أن يكون الكلّى ذا أثرٍ شرعى. فإنّه إذا كان الكلّى ذا أثر، فإن التردّد فى الفرد يكون منشأً للشك فى بقاء الكلّى، وتكون أركان الإستصحاب تامّةً، أمّا إذا لم يكن الكلّى ذا أثر بطل الإستصحاب.

وعليه، فإن عنون (أوّل الشهر) ليس موضوعاً لحكمٍ شرعى وإن كانت الأركان تامّه فيه، بل المعنون لهذا العنوان هو الموضوع، وحينئذٍ، يكون الفرد المردّد الموضوع للحكم غير واجدٍ لأركان الإستصحاب، لأن اليوم الماضى قطعى الزوال، واليوم «أوّل الشهر» مشكوك الحدوث، وأمّا الكلّى الجامع بين الفردين ــ اليوم والأمس ــ فلا أثر له وإن اجتمعت فيه الأركان. بخلاف (الحدث) الجامع بين (الصغير والكبير)، فإنّ أثره حرمه مسّ الكتاب، فلذا يجرى الإستصحاب هناك ولا يجرى هنا.

أقول: هنا فروع أخرى لا نتعرّض لها.

تفصيل صاحب الكفايه

وذهب صاحب الكفايه ــ بعد أن لم يستبعد تفصيل الشيخ ــ إلى القول بحجّيّه الأُصول المثبته فى موارد الواسطه الجليّه أيضاً فقال فى الكفايه ما نصّه:

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين

المستصحب تنزيلاً كما لا ـ تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطه ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابه عدّ أثره أثراً لهما. فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشک أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً. فافهم.(۱)

وقال فى الحاشيه بعد توجيه رأى الشيخ:

قلت: ويلحق بذلک ـ أى خفاء الواسطه ـ جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابه يورث الملازمه فى مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلک فى المتضايفين، لأن الظاهر أن تنزيل أُبوّه زيد لعمرو ـ مثلاً ـ يلازم تنزيل بنوّه عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر ... .(۲)

الإشكال عليه

وقد أجابوا عن هذا التفصيل بما حاصله:

أمّا بين المتلازمين كما فى موارد العلل والمعاليل كالنار والحراره مثلاً، فإن العلّه إن كانت علّهً تامّهً، فإنّ المعلول يكون مورداً لأدلّه الإستصحاب، لتعلّق اليقين والشک به، فيجرى فيه ولا ـ يكون من الأصل المثبت. وإن كانت علّهً ناقصه، فالتفكيک بين التعبّد بالعلّه الناقصه والتعبّد بالمعلول ممكن عرفاً، فليس صغرىً لما ذكره.

وأمّا بين المتضايفين كالأُبوّه والبنوّه، فإنّ التعبّد بأبوّه زيدٍ المتيقّنه مستلزمٌ

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۱۵ ـ ۴۱۶.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۵۵ ـ ۳۵۶.

للتعبّد ببنوّه عمر لكونها متيقّنهً كذلك، وإذا كان كلّ منهما متعلَّقاً لليقين، فلو شك فی بقائه لاحقاً توفّرت فيه أركان الإستصحاب، وكان جارياً فی كلٍّ منهما كما يجری فی الآخر، ولا يكون من الأصل المثبت.

وهذا تمام الكلام فی هذا التنبيه.

ص: ۳۵۰

التنبیه الثامن: فی بحوثٍ متعلّقه بمسأله الأصل المثبت

اشاره

وبقیت بحوثٌ متعلّقه بمسأله الأصل المثبت، قد عقد لها فی الکفایه التنبیهین الثامن والتاسع، ونحن نتعرّض لها ضمن هذا التنبیه.

الإشکال فی جریان الإستصحاب فی الموضوعات

اشاره

إنّه إذا کان الأصل المثبت غیر حجّه، لزم الإشکال فی جریان الإستصحاب فی الموضوعات. ووجه الإشکال هو: ترتّب الأثر علی الکلّی مع کون المستصحب فرداً. مثلاً: لو وقع الشکّ فی أنّ هذا الإناء باق علی خمریّته أو انقلب خلاًّ، فإنّه تستصحب الخمریّه، لکنّ الأثر ـ وهو حرمه الشرب مثلاً ـ مترتّب علی «الخمر» لا ـ علی خصوص ما فی «الإناء». فالخمر بما هو خمر حرام، سواء ما کان فی هذا الإناء وغیره.

فوقع التغایر بین المستصحب وهو الفرد، وما ترتّب علیه الأثر وهو الکلّی الذی هو من لوازم الفرد عقلاً.

جواب الکفایه

فذهب صاحب الکفایه(۱) إلی أنّه إن کانت النسبه بین المستصحب وذی الأثر نسبه الفرد والکلّی کما ذکر فی المثال، فلا إشکال فی الإستصحاب وترتّب الأثر، لأنّه وإن کان الکلّی مغایراً للفرد مفهوماً إلاّ أنّه عین الفرد وجوداً، وکلّما کان المستصحَب وذو الأثر واحداً وجوداً فلا إشکال، لأنّ الأثر یترتّب علی الوجود، والمفروض هو الإتّحاد بینهما فی الوجود.

الإشکال علیه

وأشکل علیه السیّد الخوئی:(۲) بأنّ ترتّب الأثر لیس من جهه إتّحاد الواسطه مع المستصحب، بل هو جهه أنّ الآثار آثار لنفس المستصحب. وذلک، لأن أخذ الطبیعی موضوعاً فی القضیّه الحقیقیّه إنّما هو باعتبار وجوده لا باعتبار نفس الطبیعی من حیث هو، لأن الطبیعی من حیث هو لیس إلاّ هو، ولا یکون محکوماً بشیء من الأحکام الشرعیّه، فموضوع الأحکام إنّما هو الأفراد الملغی عنها الخصوصیّات الفردیّه، فإنّ وجود الفرد عین وجود الطبیعی إذا أُلغیت عنه الخصوصیّات الفردیّه. فالحرمه والنجاسه فی مفروض المثال من آثار نفس الخمر المستصحب، غایه الأمر أنّ الخصوصیّات الفردیّه من القلّه والکثره والبیاض

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۱۶ _ ۴۱۷.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۳ / ۲۰۴.

والحمره غير دخيله فى الموضوع.

وفيه:

إنّ هـذا الإشـكال مركّـب من قسـمين، أحـدهما: فيمـا ذكره صـاحب الكفـايه من أنّ الموضـوع هـو الكلّى. وهـذا غير تـام، لأنّ الموضوع فى القضايا الشرعيّه هو الموجود خارجاً، فلا يعقل أن يكون الكلّى هو الموضوع المترتّب عليه الأثر. والثانى: فيما ذكره من أنّ الكلّى كالمرآه للفرد، وأنّه يترتّب الأثر على الفرد بواسطه الكلّى. فنقول:

أمّا أنّ الكلّى من حيث أنّه كلّى لا يكون موضوعاً للآثار الشرعيّه. ففيه:

إنّه غفلهٌ عن مبنى صاحب الكفايه، فقـد صـرّح فى مقصـد الأوامر فى مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعه: بأنّ الكلّى من حيث أنّه كلّى لا ـ يقع متعلَّقـاً الطلب، بـل إنّ طلب المولى يتعلَّق دائماً بالوجود، لأن حقيقه الأمر طلب الإيجاد، غايه الأمر إنّه إيجاد للطبيعه. فالحاصل أنّ الغرض ليس قائماً بالكلّى من حيث أنّه كلّى.

ومـا ذهب إليه هو الصّحيح، وتوضيحه: إن للوجود إضـافتين، إضـافه إلى الفرد وإضـافه إلى الكلّى، فإن أُضـيف إلى الفرد كان (زيـد) وإن أُضـيف إلى الكلّى كـان (الإنسـان)، والكلّى موجود خارجـاً بوجود الفرد. والمطلوب من الشـارع فى باب الأوامر هو الوجود المضـاف إلى الكلّى لا ـ المضـاف إلى الفرد. مثلاً: الموضوع للأثر هو شـهاده العادل، وهى قائمه بوجود الفرد، لكنّ الأثر غير مترتّب على عداله

زيد بما هو زيد بل بما هو عادلٌ. وكذا تقليد المجتهد، فإنّه الموضوع للأثر لا تقليد زيد أو عمر أو بكر، وإن كان تقليد المجتهد قائماً بزيد مثلاً.

فالحاصل: إنّ الأثر مترتّب على الوجود المضاف إلى الكلّى لا الفرد، وإن كان وجود الكلّى بوجود الفرد، وليس وجود أحدهما فى الخارج منحازاً عن الآخر. نعم، لكلّ فردٍ عوارض مشخّصه تميّزه عن الأفراد الأُخرى، لأنّ مع كلّ فردٍ توجد مقوله الأين والكيف وغير ذلك. هذا أوّلاً.

وثانياً: فإنّ السيّد الخوئى نفسه فى مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعه قائل بتعلّقه بالطبيعه لا الفرد، ويستدلُّ هناك بالوجدان، وأنّه ــ مثلاً ــ إذا عطش الإنسان، فإنّ الرافع لعطشه هو طبيعى الماء لا الفرد الخاصّ من الماء.

فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

والحاصل: إنّ متعلَّق الغرض والأمر فى العبادات ــ عدا الصّوم ــ هو الطبيعى، والفرد ليس هو المتعلَّق بل هو المسقط للأمر والمحقِّق للطلب. وكذا الحال فى النواهى، فإنّ الحامل للمفسده وجود الخمر لا هذا الخمر الخاص أو ذاك.

وبما ذكرنا يظهر النظر فى القسم الثانى من كلامه، فإنّ الكلّى لا يكون مرآه للفرد، بل هو بنفسه متعلَّق الأمر والطلب. والقول بأنّ المتعلّق هو الفرد الملغى عنه الخصوصيّات الفرديّه جمعٌ بين المتضادّين.

ويرد عليه ثالثاً: ما ذكره فى إستصحاب الكلّى القسم الثانى، من أنّ الأثر يترتّب

تارةً على الكلّى وأَخرى على الحصّه، فلابدّ فى الإستصحاب من إستصحاب موضوع الأثر، فقد يكون طبيعىّ الحدث كما فى مسّ الكتاب، حيث لا يجوز لغير المتطهّر، وقد يكون الحصّه، كما فى دخول المسجد حيث لا يجوز للجنب.

فالقول بأنّ متعلّق التكليف هو الفرد يناقض ما ذكره فى إستصحاب الكلّى.

وعلى الجمله، فالإشكال المذكور مردود.

الإشكال الصّحيح

بل الإشكال الوارد على الكفايه: هو إنّه وإن كان بين الكلّى والفرد إتّحاد فى الوجود، لكنّ الإتّحاد فى الوجود لا يلازم الإتّحاد فى التعبّد الشرعى، لعدم الدليل على الملازمه بينهما، لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً، إذ يمكن التعبّد بوجود الكلّى وعدم التعبّد بوجود الفرد وبالعكس.

حلّ الإشكال

وبعد أن ظهر عدم تماميّه جواب الكفايه عن الإشكال، وعدم تماميّه جواب مصباح الأُصول من أنّ الكلّى مرآه للفرد. فالصّحيح فى حلّ الإشكال أن يقال:

إنّه كما لا إنفكاك بين الكلّى والفرد فى الوجود خارجاً، كذلك لا إنفكاك بينهما فى التصوّر. وحينئذٍ، فإنّ اليقين بالفرد لا ينفك عن اليقين بالكلّى، وكذلك الشك. وعلى هذا، فإذا تحقّق اليقين بالفرد تحقّق اليقين بالكلّى، ومع الشك فى

بقاء الفرد يُشك فى بقاء الكلّى، فأركان الإستصحاب فى الكلّى تامّهٌ، ولا حاجه إلى إجراء الإستصحاب فى الفرد ليلزم الأصل المثبت.

هذا كلّه فى صوره كون النسبه نسبه الفرد والكلّى.

الإشكال فى جريان الإستصحاب فى منشأ الإنتزاع

اشاره

وكيف يجرى الإستصحاب فى منشأ الإنتزاع لتترتّب عليه الأحكام المترتّبه على الأُمور الإنتزاعيّه، أى الأُمور الّتى ليس بحذائها شىء فى الخارج كالملكيّه والزوجيّه، فإنّ الأثر الشرعى وإن كان أثراً للأمر الإنتزاعى، لكنّه ليس بحذائه شىء خارجاً، فيكون الأثر فى الحقيقه لمنشأ الإنتزاع، وهذا من الأصل المثبت؟

أجاب فى الكفايه بما حاصله: إنّه لمّا كان الأمر الإنتزاعى موجوداً بعين وجود منشأ الإنتزاع، فإنّه يصحُّ ترتيب أثر المستصحب _ منشأ الإنتزاع _ على الأمر الإنتزاعى، كما لو كان للفوق أثر، فإنّه يستصحب بقاء السّقف ويرتّب أثره على الفوقيّه. وكما فى الملكيّه، فإنّها قائمهٌ بعين وجود الملك، وليس لها وجود منحاز عنه، فلو إستصحب بقاء الدار جاز ترتيب الأثر على الملكيّه، لأنّ الأثر للملك لا لخصوص دار زيد.

والحاصل: إنّ الإتّحاد الوجودى بين الأمر الإنتزاعى ومنشأ إنتزاعه يصحّح ترتيب أثر المستصحب _ وهو المنشأ _ على الأمر الإنتزاعى، ولا يرد إشكال الإثبات.

ص: ۳۵۶

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم فى الكلّى والفرد، لأنّ الأثر الشرعى قد يكون مرتّباً على نفس الأمر الانتزاعى، وحينئذٍ، يكون إستصحاب المنشأ لترتيب الأثر على الأمر الإنتزاعى من الأصل المثبت، كأن يكون الأثر لخصوص الزوجيّه بين هند وزيدٍ، فإنّ الزوجيّه وإن كانت غير منحازه فى الوجود عن زوجيّه هند لزيدٍ، لكنّ إستصحاب تلك الزوجيّه لترتيب الأثر على الزوجيّه أصل مثبت.

الإشكال فى إستصحاب الشروط والموانع

ووقع الإشكال فى إستصحاب الشروط والموانع. وتوضيحه:

إنّ الشرط على قسمين: شرط التكليف، ويعبّر عنه بقيد الهيئه، كالبلوغ. وشرط المكلَّف به، ويعبّر عنه بقيد المادّه، مثل إستقبال القبله بالنسبه إلى الصّلاه.

والمانع على قسمين: المانع عن التكليف، كالنسيان. والمانع عن المكلّف به، مثل وجود ما لا يؤكل لحمه فى لباس المصلّى.

والفرق بين الشرط والمانع، هو فى كيفيّه الإعتبار، إذ أنّ الأوّل يؤخذ وجوده. والثانى يؤخذ عدمه.

فلو وقع الشك ـ مثلًا ـ على أثر إنحرافٍ مّا عن القبله: هل ما زال المصلّى مستقبلًا القبله أو لا؟ فهل يجرى الإستصحاب؟

ومنشأ الإشـكال هو: إنْ إستصـحاب بقاء الإسـتقبال ليس له أثر شـرعى، وإنّما له الأثر العقلى، وهو جواز الدخول فى الصّلاه، فهو أصل مثبت.

وذلـك، لأنّه يعتبر فى المستصـحَب أن يكون حكماً شـرعيّاً أو موضوعاً لحكم شـرعى، والإسـتقبال ليس من أحـدهما، وإنّما هو شرط للصّـلاه، وأثر إستصـحابه هو جواز الـدخول فيهـا، وهـذا أثر عقلى، لأـنّ المفروض إشتراط الصّـلاه بالإسـتقبال، فإذا تحقّق الشرط بالإستصحاب حكم العقل بجواز الدخول فيها، لتحقّق الشرط الدخيل فى غرض المولى من الصّلاه.

هذا هو الإشكال.

الجواب:

وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

(الأـوّل) وهو للسـيّد الخوئى،(١) وحاصـله إنكـار المبنى. أى: لاـ يلزم أن يكـون المستصـحب حكمـاً شـرعيّاً أو موضوعـاً لحكمٍ شرعى، بل اللاّزم فى المستصحَب أن يكون ممّا يصلح لأن يتعبّد به الشارع، ولا يكون تعبّده لغواً.

(الثانى) للكفايه(٢) فذكر ما توضيحه: إنّ المجعولات الشرعيّه على قسمين،

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۲۰۸.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۴۱۷.

فقسم منها مجعولٌ بالجعل الإبتدائى، كوجوب الصّلاه والصّيام ... وغيرهما من التكليفيّات، وحليّه البيع والصّلح ... وغيرها من الوضعيّات. وقسم منها مجعولٌ بالواسطه، كالجزئيّه والمانعيّه والشرطيّه. فالمانعيّه _ مثلاً _ غير مجعوله إبتداءً بل هى مستفاده من النهى عن الصّلاه فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، والجزئيّه مستفاده من تقيّد الصّلاه بالركوع مثلاً ... وهكذا. فهى عناوين منتزعه من الخطابات الشرعيّه.

وعلى هذا يندفع الإشكال القائل بأنّ الشرطيّه والجزئيّه والمانعيّه لا يجرى فيها الإستصحاب، لعدم كونها أحكاماً شرعيّه أو موضوعات لأحكام شرعيّه. ووجه الإندفاع: إنّها مجعولات لكن مع الواسطه، والإستصحاب جارٍ فيالمجعولات الشرعيّه مطلقاً، سواء المجعول إبتداءً أو مع الواسطه.

وأشكل السيّد الخوئى على جواب الكفايه: بأنّ ما ذكره إنّما يتمُّ لو كان الشرط وجود الإستقبال مثلاً. لكنّ شرط الصّلاه هو ذات الإستقبال، سواء كان موجوداً أو لا. فالكبرى تامّه لكنّها غير منطبقه.

ويرد عليه ثلاثه إشكالات:

(الأوّل) فى قوله: «فكما أنّ وجوب نفس الصّلاه غير مرهون بوجود الصّلاه فى الخارج، بل هو مرهون بتعلّق أمر الشارع بها، سواء أتى بها المكلّف أم لا، كذلك جزئيّه السّوره ...».

ص: ۳۵۹

فـإنّه قياس مع الفارق، لأنّ تعلّق الوجوب ــ سواء كان حقيقته هو البعث، أو الطلب مع المنع من الترک، أو إعتبار الفعل على ذمّه المكلّف ــ بـالوجود محـال، لأـنّه تحصـيلٌ للحاصـل، بـل الوجوب محصِّل للوجود ومحقّق للمتعلَّق. أمّا فی الشـرط، فإنّ المحقّق لغرض المولى تحقّقه، فليس المتعلَّق ذات الإستقبال بل وجوده. قال تعالى «فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ ».(۱)

(الثـانی) بـالنظر إلى مسـلكه ــ وهـو الحـق ــ من أنّ الأـوامر والنـواهی المتعلّقه بالشـروط إرشـاديّه لاـ مولويّه، وكـذا فی الموانع والأجزاء ... وعلى هذا، فالمرشد إليه هو ما يكون دخيلاً فی تحقّق الغرض، وهو وجود الإستقبال، لا ذات الإستقبال.

(الثـالث) بـالنظر إلى البرهـان، لأـن الإهمـال فی متعلَّق الأوامر والنواهی محال، سواء المولويّه أو الإرشاديّه، لأنّها تابعه للملاكات والأـغراض، وهی أُمور واقعيّه، فلاـ تقبل الإهمال. وعلى هـذا، فإنّ الإسـتقبال إمّا مطلق وإمّا مقيّـد بالوجود، والإطلاق محال، لأن لازمه أن يكون عدم الإستقبال شرطاً للصّلاه، فتعيّن كون وجود الإستقبال هو الشرط للصّلاه.

الإشكال فی إستصحاب عدم التكليف

اشاره

ووقع الكلام بين الشيخ وصاحب الكفايه فی إستصحاب عدم التكليف،

ص: ۳۶۰

۱- ۱. سوره البقره، الآيه ۱۴۴.

لعدم كونه من المجعولات الشرعيّه، ولأنّ الأثر المترتّب عليه ــ وهو إستحقاق العقاب أو عدم إستحقاقه ــ عقليٌّ لا شرعى.

أمّا الشّيخ، فكلماته مختلفه، ففى مبحث حجّيه الظنّ، لم يمنع من التمسّك بأصاله عدم الحجّيه، وإنّما قال بعدم الحاجه إلى ذلك، لكون الشك فى الحجّيه مساوقاً لعدمها. وإذا كان الأصل يجرى فى عدم الحجّيه ــ وهو حكم وضعى ــ فهو جارٍ فى عدم الحكم التكليفى.

وفى مسأله أصاله عدم التذكيه، لم يمنع من جريان أصاله عدم كون الشىء من الطيّبات، وإنّما جعله معارضاً بعدم جعله من الخبائث، وحكم بعد تساقط الأصلين بالرجوع إلى أصاله الإباحه.

أمّا فى قاعده لا ضرر، فذهب إلى عدم جريان أصاله العدم.

لكنّ صاحب الكفايه إختار جريان أصاله عدم الجعل والتكليف.

والمحقّق الإصفهانى ذهب فى مبحث البراءه فى معنى حديث الرفع إلى أنّ المجعول هو عدم التكليف. أمّا فيما نحن فيه فقال بأنّ العدم غير مجعولٍ، لأنّ القدره لا تتعلّق به.

التحقيق فى المقام

والمهم هو التحقيق فى المسأله.

أمّا فى عالم التكوين، فإنّ الإراده لا تتعلّق بالعدم بل «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ».(۱)

وأمّا فى عالم الإعتبار، فإنّ العدم يقبل الإعتبار، فيعتبر عدم الوجوب أو عدم الحرمه. أمّا ثبوتاً، فهو أمر معقول. وأمّا فى عالم الإثبات، فما فى كلام المحقّق الإصفهانى مخدوشٌ، لأنّ مدلول حديث الرفع هو أن ما لا يعلمون مرفوعٌ لا أن عدمه مجعولٌ. إذن، فالإشكال يعود إلى مقام الإثبات.

ولو تنزّلنا عمّا ذكرناه بالنسبه إلى مقام الثبوت، فلا ريب فى تعقّل تعلّق عدم الجعل بتبع إمكان الجعل، فإنّ الشارع إذا أمكنه جعل التكليف فى موردٍ، فإن بإمكانه جعل عدم التكليف فيه، لأنّه إذا كان قادراً على جعل التكليف جاز نسبه عدم جعله إليه، ولذا تنسب إليه الأعدام الأزليّه، فيقال: بأنّ الأصل عدم نجاسه كذا، وعدم وجوب كذا عند الشارع، لأنّه كان بإمكانه تبديل العدم إلى الوجود، فالحكم العدمى غير منتسب إلى الشارع حدوثاً، لكنّه منتسبٌ إليه بقاءً، ومجرّد إمكان نسبه الحكم إليه يكفى لأن يتعبّد به.

وتلخّص إندفاع الإشكال من ناحيه عدم إمكان جعل العدم.

وأمّا الإشكال(۲) من ناحيه كون الأثر عقليّاً لا شرعيّاً، فتوضيح إندفاعه هو:

۱- ۱. سوره يس، الآيه ۸۲.

۲- ۲. وهذا موضوع التنبيه التاسع فى الكفايه: ۵۱۷.

إنّ الذی ثبت عدم ترتّب اللّوازم العقلیّه والعادّیه للواقع بواسطه الإستصحاب، وأنّ الأحکام الشرعیّه لتلک اللّوازم تترتّب بالإستصحاب علی موضوعاتها _ بل إنّ الإستصحاب یفید فقط التعبّد بالآثار الشرعیّه أو بموضوعات الآثار الشرعیّه _ وذلک، لأنّ الإستصحاب من الأُصول لا من الأمارات، علی ما تقدّم، فلا یکون لوازمه العقلیّه والعادّیه حجّهً.

لکنّ ذلک یختصُّ باللّوازم العقلیّه للواقع، أمّا لو کان اللّازم من لوازم الأعم من الواقع والظاهر، فإنّ الإستصحاب یفید حجّیته. وبیان ذلک هو:

إنّ وجوب الإطاعه وحرمه المعصیه حکمان عقلیّان، والعقل یحکم باستحقاق العقاب علی المخالفه، وکلّ ما ورد عن الشارع من الأمر بالطاعه والنهی عن المعصیه، فإرشاد إلی حکم العقل، کما تقرّر فی محلّه. لکنّ الموضوع للحکمین المذکورین هو حکم الشارع، وهو الحکم الأعم من الواقعی والظاهری، فکلّ ما کان حکماً من الشارع _ واقعیّاً کان أو ظاهریّاً _ تجب إطاعته وتحرم معصیته بحکم العقل، ویُستحق العقاب علی مخالفته، وهذان الحکمان العقلیّان یترتّبان بالإستصحاب.

أمّا أنّ الحکمین موجودان بالنسبه إلی الحکم الشرعی الأعم من الواقعی والظاهری، فلما ذکرنا مراراً من أنّ العقل وظیفته حفظ المکلّف عن الوقوع فی ورطه مخالفه المولی وإستحقاق العقاب، لأنّ العقل یری أنّ وظیفه العبودیّه

للمولى تقتضى الطاعه وعدم المعصيه، وأنّ المعصيه تقتضى إستحقاق العقاب، فهو دائماً يذكّر المكلّف بأوامر المولى ونواهيه، سواء كانت واقعيّةً أو ظاهريّةً. وبعباره أُخرى: يذكّره بالنسبه إلى كلّ ما يستتبع إستحقاق العقاب على مخالفته، وهو أعمّ من الواقعى والظاهرى، فكلّ حكم ثبت من ناحيه الشارع فهذا أثره، سواء كان ثبوته بأمارةٍ أو أصلٍ محرز أو غير محرز، ومن ذلك الإستصحاب، لأن الشارع قال «لا تنقض اليقين بالشك» وهو حكم ظاهرى قد يتخلّف عن الواقع، لكنّه حكم من الشارع تجب طاعته.

وعلى هذا، فإنّ إستصحاب عدم التكليف ــ وإن لم يكن عدم التكليف من الأحكام الشرعيّه ــ موضوع للحكم العقلى، لكون الحكم الشرعى الذى هو الموضوع للحكم العقلى أعم من الواقعى والظاهرى.

وهذا ممّا إستفدته من شيخنا دام بقاه.

ص: ۳۶۴

التنبيه التاسع: فی أنّ التعبّد الإستصحابی ناظر إلی مرحله البقاء لا مرحله الحدوث

وتوضیح ذلک:

إنّ موضوعات الأحکام الشرعیّه: منها: ما یکون موضوعاً للأثر حدوثاً وبقاءً.

ومنها: ما یکون موضوعاً حدوثاً فقط.

ومنها: ما یکون موضوعاً بقاءً فقط.

أمّا القسم الأوّل، فلا شبهه فی جریان الإستصحاب فیه.

وأمّا القسم الثانی، فلا شبهه فی عدم جریانه فیه، لأنّ التعبّد الشرعی هو بلحاظ الأثر، فلو لم یکن له أثر بقاءً یکون التعبّد بالبقاء لغواً.

وأمّا القسم الثالث، فمورده فی المجعولات الشرعیّه هو: عدم التکلیف فی الأزل. وإذا کان المتیقّن هو عدم التکلیف فی الأزل، فهو لیس بحکمٍ شرعی

ولا يقبل الإستناد إلى الشارع. لكنّه من حيث البقاء قابل لذلك، لأن بإمكان الشارع أن يبدّل عدم الوجوب إلى الوجوب، وإذا كان بإمكانه ذلك، كان عدم الحكم بقاءً حكماً شرعيّاً، ويترتّب عليه الأثر العقلى، وهو الترخيص.

وعلى هذا، فإنّ الصّحيح تماميّه أركان الإستصحاب، فى إستصحاب البراءه، بأن نقول: لم يكن فى الأزل حكم مجعولٌ، فيستصحب عدم المجعول، وينسب ذلك إلى الشارع.

هذا بالنسبه إلى عدم الحكم.

وأمّا بالنسبه إلى موضوعات الأحكام، فكذلك. فإن الإستصحاب جارٍ فى الموضوع ذى الأثر حدوثاً وبقاءً. وأمّا ما كان له الأثر بقاءً فقط كحياه الولد، فإنّه لا أثر له بالنسبه إلى الإرث مع وجود الأب، أمّا من حيث البقاء، فإنّ حياه الولد عند وفاه أبيه ذو أثر من حيث الإرث.

فالحاصل: إن ما لا أثر له حدوثاً وبقاءً خارج عن بحث الإستصحاب. وما هو داخل فى البحث هو ما يمكن إسناده إلى الشارع بقاءً مثل عدم التكليف، وما له أثر حدوثاً وبقاءً، وما له أثر بقاءً.

ص: ۳۶۶

التنبیه العاشر: فی أصاله تأخّر الحادث

اشاره

إنّ المستصحب تارهً: حکم شرعی. وأُخری: موضوع لحکم شرعی.

والموضوع قد یکون هو الزمان الخاص وجوداً أو عدماً، وقد یکون الزمانیّ الخاصّ وجوداً أو عدماً.

تحریر محلّ البحث

إن کان الأثر لوجود الشیء الخاصّ فی الزمن الخاصّ کیوم الجمعه، فإنّه مع الشک فی ذلک لا یجری الإستصحاب، لعدم الیقین السّابق بالوجود، لکنّ إستصحاب عدم الشیء الخاصّ فی ذلک الزمان الخاصّ جارٍ، لتمامیّه أرکانه، فیکون عدم الخاصّ رافعاً للوجود الخاصّ. نعم، لو وقع التخصیص فی نفس العدم، بأن کان العدم مقیّداً وحصّهً من العدم، لم یجر الإستصحاب، لعدم الحاله السّابقه.

فالحاصل: إذا کان الأثر للوجود الخاصّ لم یجر الإستصحاب، لکنّه جارٍ فی عدمه، کما لو شکّ فی إسلام زید فی یوم الجمعه، فإنّه لمّا کان من الحوادث

ومسبوق بالعدم أزلاً، جرى الإستصحاب وأفاد نفى الإسلام فيه.

وأمّا لو كان الأثر للعدم بنحو التركيب والمقارنه بين الأمر الخاصّ والزمان الخاصّ لا التقييد، كالصّوم ويوم الجمعه، كان الإستصحاب جارياً، لأن الصّوم مسبوق بالعدم فيحرز بالتعبّد، ويوم الجمعه محرز بالوجدان.

هذا حكم المستصحب بأقسامه.

وأمّا لو كان الأثر مترتّباً على لازم المستصحب، كما لو تيقّن بوجود زيدٍ فى يوم الجمعه وشك فى وجوده يوم الخميس، فتمسّك بإستصحاب عدم زيدٍ إلى يوم الجمعه، لتماميّه أركانه، فإن كان الأثر لعدم زيد فى يوم الخميس، ترتّب بلا كلام. وإن كان لتأخّر وجوده عن يوم الخميس أو لحدوث وجوده فى يوم الجمعه، فهل يجرى الإستصحاب؟

لقد كان المتيقَّن وجود زيد فى يوم الجمعه، وعدم وجوده فى يوم الخميس بالإستصحاب، ولكن إذا كان الأثر لوجوده فى يوم الجمعه، فهل يترتّب بالإستصحاب؟

هذا أصلٌ مثبتٌ، لأن المفروض عدم وجوده قبل يوم الجمعه بحكم الإستصحاب، ووجوده فى يوم الجمعه بالوجدان، فإنّ اللاّزم العقلى للأمرين حدوثه فى يوم الجمعه. لكنّ هذا مبنىٌ على أن يكون «الحدوث» بسيطاً، أى أنّه الوجود المسبوق بالعدم. وأمّا بناءً على كونه مركّباً من الوجود والعدم السّابق، فالأثر مترتّب، لكون الوجود فى يوم الجمعه محرزاً بالوجدان وعدمه إلى يوم الجمعه محرزاً بالإستصحاب.

ص: ۳۶۸

ومن هنا قال فی الکفایه(۱) بجریان إستصحاب عدم الوجود إلی یوم الجمعه لترتیب أثر العدم، وأمّا إجراؤه لترتیب أثر تأخّر وجود زید عن یوم الخمیس وترتیب أثر حدوثه فی یوم الجمعه، فیتوقّف علی القول بحجّیه الأصل المثبت، أو علی حجّیته مع خفاء الواسطه أو التلازم فی التعبّد بین الملزوم واللاّزم.

فأشکل علیه المحقّق الإصفهانی:(۲) بأنّه ما وجه ترتیب أثر وجود زیدٍ فی یوم الجمعه باستصحاب عدمه إلی هذا الیوم؟ مع أنّه لیست النسبه بین العدم إلی یوم الجمعه والتأخّر عنه نسبه العلیّه ولا نسبه التضایف، وأنتم لا تقولون بحجّیه الأصل المثبت وبترتیب أثر اللاّزم العقلی إلاّ مع وجود إحدی النسبتین؟ وإذا کنتم تقولون بترتیب الأثر هنا لوجود التلازم العقلی بین العدم إلی یوم الجمعه وتأخّر الوجود عن یوم الخمیس، فلابدّ من الإلتزام بحجّیه الأصل المثبت فی کلّ موردٍ من هذا القبیل.

وفیه: إنّه قد خفی علی هذا المحقّق ما ورد فی کلام صاحب الکفایه، فإنّه لم یحصر حجّیه الأصل المثبت بالموردین، وإنّما ذکرهما مصداقاً لکبری الملازمه. ویشهد بذلک تصریحه فی حاشیه الرسائل بأنّ ملاک حجّیه الأصل المثبت أن یکون بین الطرفین ملازمه عرفیّه، فلو تعبّد الشارع بطرفٍ ورأی العرف بینه وبین الطرف الآخر ملازمهً، جری التعبّد فیه کذلک.

فظهر أنّه لا یری ذلک فی مطلق المتلازمین، ولا یری إختصاص ذلک بالموردین، بل هو فی کلّ أمرین متلازمین عرفاً وقع التعبّد بأحدهما، فإنّه یتعبّد بالآخر.

ص: ۳۶۹

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۱۹.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۵ / ۲۰۲.

وما نحن فيه من هذا القبيل إن ادّعى التلازم المذكور، ولذا قال: «إلّا على دعوى».

ولهـذه المسأله نظائر كثيره فى أبواب الفقه ولا يختصّ بموت الوالـد وإسـلام الولـد عند موته. فمثلًا: فى غسل مسّ الميّت، يعتبر فى وجوبه أن يكون المسّ فى حال برد جسد الميّت، فلو تيقّن بالمسّ والموت، وشكّ فى وقوع المسّ قبل برد الجسد أو بعده.

فظهر أنّ للبحث فروعاً من كتاب الطهاره إلى كتاب الإرث، حيث يشك فى تقدّم موت الأب على إسـلام الولد أو بالعكس، فما هو أثر الإستصحاب؟

هذا فى الموضوعات.

وكـذلك فى الأحكام، فلو كان عنـدنا حكمان، أحـدهما ناسـخ والآخر منسوخ، ووقع الشكّ فيهما، لأن الناسـخ متأخّر دائماً عن المنسوخ وهو متقدّم.

لكنّ المطروح فى الكتب الأُصوليّه هو الموضوع، والمثال المعروف هو موت الأب المورّث وإسـلام الولـد الوارث. ولا يخفى أنّ الموضوع فيه مركّب من أمرين، لأن الميراث يترتّب على كليهما. فلو لم يكن الموت أو لم يكن إسلام الولد فلا إرث، فلابدّ من إحراز الموضوع المركّب بجزئيه. وإحرازه تـارةً يكون بإحرازهما بالوجـدان. وأُخرى بالتعبّـد. وثالثةً بالوجـدان فى أحـد الجزئين والتعبّد فى الآخر.

فـإن قيـل: لـو كـان إحراز الجزئيـن بالإستصـحاب، وكـان المركّب من الجزئين مشكوكاً فيه، جرى إستصـحاب عـدم المركّب، وحينئذٍ، تقع المعارضه بين الإستصحابين.

قلنـا: إنّه لمّـا كان الموضوع مركّباً من الجزئين، وقـد أُحرزا بالإستصـحاب، فلا يقع الشك فى الموضوع، ليجرى فيه الأصل ويقع التعارض.

فنحن نستصحب عدم موت الأب، ثمّ نستصحب عدم إسلام الولد، ومعهما لا معنى لأن يشكّ فى الموضوع المركّب منهما، لأنّه قد ثبت بالإستصحاب حياه الأب، وثبت به عدم إسلام الولد.

وقال الميرزا:(١) إنّ الشك في وجود المركّب وعدمه مسبّب عن الشكّ في وجود الجزء، فيجرى الأصل فى طرف الجزء ويكون حاكماً على الأصل فى طرف المركّب، كما هو الحال فى المثال المشهور من غسل الثوب المتنجّس بالماء المشكوك الطهاره.

وفيه: إنّ حكومه الأصل السّببى على الأصل المسبّبى مشروطه بأن تكون السّببيّه شرعيّه كما فى المثال، وإلّا فلا حكومه. وفيما نحن فيه ــ حيث يكون تحقّق الجزء سبباً لتحقّق الكلّ المركّب ــ ليست السّببيّه شرعيّه بل عقليّه.

فما ذكرناه فى جواب الإشكال هو الصّحيح.

إذا علم بتحقّق أحد الجزئين وجهل المتقدّم والمتأخّر

لقد ظهر إلى الآن أنّ الموضوع للأثر ــ وهو الإرث ــ مركّب من جزئين، هما موت الأب وإسلام الولد عند موته، وكذلك الحال فى الأمثله الأُخرى فى أبواب الفقه، كمثال غسل مسّ الميّت. فيقع البحث فى المسأله وعنوانها هو ما إذا علم بتحقّق الجزئين وجهل بالمتقدّم والمتأخّر منهما، لأنّه إن كان الموت متقدّماً فالإرث لا يترتّب، وإن كان الإسلام متقدّماً فالإرث يترتّب.

ص: ٣٧١

١- ١. أجود التقريرات ۴ / ١۴٧.

فتارةً: یکون أحد الجزئین معلوم التاریخ، وأَخری یکون کلاهما مجهول التاریخ.

إذا کانا مجهولی التاریخ

فإن جهل بتاریخهما معاً، کما لو علم فی یوم الأربعاء بحیاه الأب وکفر الولد، فمات الأب وکان الولد مسلماً بعد یوم الأربعاء، أمّا أیّهما المتقدّم والمتأخّر؟

کلام الشیخ

فذکر الشیخ:(١) أنّ الأثر الشرعی یکون تارةً: مترتّباً علی تأخّر حدوث أحد الأمرین. وأُخری: یکون مترتّباً علی عدم أحدهما إلی زمان عدم الآخر. وفی الصّوره الثانیه: تاره: یکون لعدم کلٍّ منهما أثر، وأُخری: یکون عدم أحدهما موضوعاً لأثر شرعی ولا یکون للعدم الآخر أثر.

ثمّ فی حال الجهل بتاریخهما، قد یحتمل وقوعهما فی وقتٍ واحدٍ، وقد لا یحتمل.

هذه هی الشقوق التی ذکرها الشیخ فی ما إذا کانا مجهولی التاریخ. ثمّ أفاد:

إن کان الأثر الشرعی لتأخّر أحدهما عن الآخر، بأن یکون موضوع الأثر الشرعی هو «التأخّر» فلا أصل. _ وهذا ما یعبَّر عنه بأصاله تأخّر الحادث _ وذلک: لعدم الحاله السّابقه ل_«التأخّر»، وحینئذٍ، لا محرز له تعبّداً کما لا محرز له وجداناً.

وإن کان الأثر ل_«العدم» فتاره: یکون لعدم أحدهما. مثلاً: إن کان موضوع الأثر هو عدم إسلام الولد حتّی زمن موت الأب، فهنا یجری الإستصحاب لتمامیّه

١- ١. فرائد الأُصول ٣ / ٢٤٨.

أركانه، ويترتّب عليه الأثر وهو عـدم الإرث. لكنّ إستصـحاب عدم موت الأب حتّى إسـلام الولد، لا يجرى، لعدم الأثر الشـرعى وهو الإرث، لعدم موت الأب مع إسلام الولد. وأُخرى: يكون الأثر لعدم كليهما:

فـإن لم يحتمـل وقوعهمـا فى وقتٍ واحـدٍ، جرى الأصـل فى كـلٍّ منهمـا، لتمـاميّه أركانه، لأنّ الموت مسـبوقٌ بالعـدم، والإسـلام كـذلك مسـبوق بالعـدم، وكـلٌّ منهما مشـكوك فيه، ولكلٍّ من الإستصـحابين أثره. لكن المشـكله هى لزوم المخالفه العمليّه من جريانهمـا، للعلم بمخالفه أحـدهما للواقع، للعلم الإجمالى بتحقّق أحـدهما قبل الآخر، فلا تشـملهما أدلّه الإستصـحاب، وشـمولها لأحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وغير المعيّن لا وجود له ولا ماهيه. فيتعارض الإستصحابان ويتساقطان.

وإن احتمل وقوعهما فى وقتٍ واحدٍ، جرى الإستصـحاب، لتماميّه الأركان ويترتّب الأثر، ولا علم بمخالفه أحدهما للواقع، فيجرى إستصـحاب عـدم ذاك إلى زمان حـدوث هـذا، وإستصـحاب عدم هذا إلى زمان حدوث ذاك، فهما يجريان لتماميّه المقتضـى وعـدم المانع. لكنّ المشـكله أنّه من الأصل المثبت، لأنّ لازم عـدم تقـدّم ذاك على هـذا، وعدم تقدّم هذا على ذاك، أن يكون تحقّقهما فى وقتٍ واحـدٍ، وهـذا اللّازم عقليٌّ. فإن كانت الواسـطه خفيّه ـ كما هو كـذلك ـ فالإشـكال مندفعٌ على المبنى كما تقدّم سابقاً.

هذا بيان ما أفاده الشيخ فى مجهولى التاريخ بجميع الصّور.

كلام صاحب الكفايه

وقبل ذكر كلامه لابدّ من مقدّمه فيها بيان أمرين:

أحدهما: فى معنى كان وليس التامّتين والناقصتين. أمّا التامّه، فإنّ معنى (كان) التامّه هو «الوجود» ومعنى ليس التامّه هو «عدم الوجود». وهذا هو مقصودهم من الوجود المحمولى وعدم الوجود المحمولى. يعنى: إنّ الوجود أو العدم هو المحمول. ولذا يكون «كان» بمعنى الفعل وزيد بمعنى الفاعل أى: وُجد زيد، وليس زيد، بمعنى عدم وجود زيد.

وأمّا الناقصه، فإن كان الناقصه لإفاده الربط بين المبتدأ والخبر فيقال: كان زيد قائماً. وليس الناقصه لسلب الربط بينهما.

وبعباره أُخرى: تكون كان الناقصه لإفاده ثبوت شىء لشىءٍ، وليس الناقصه لإفاده عدم ثبوت شىء لشىء. فى مقابل التامّه، فإن كان تفيد ثبوت الشىء وليس تفيد عدم الشىء.

والثانى: إنّ المعتبر فى الإستصحاب هو اليقين السّابق والشك اللّاحق والأثر الشرعى للمتيقّن المستصحب بقاءً. وإنّما قلنا «بقاءً» لأنّه قد لا يكون ذا أثر فى مرحله الحدوث، ولذا، ففى إستصحاب العدم الأزلى لا أثر للعدم فى الأزل لكنّه فى مرحله البقاء ذو أثر. وهذا واضح. ولكنّ المقصود بيانه فى هذه المقدّمه هو:

إنّ ظاهر دليل الإستصحاب ـ لوجود فاء التفريع ـ هو لزوم إتّصال الشك باليقين قال: «من كان على يقينٍ فشكّ» هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّه يعتبر فى الإستصحاب أن يكون الموضوع محرزاً، وإلاّ يكون التمسّك بدليل الإستصحاب من التمسّك بالعام فى الشبهه الموضوعيّه للدليل، وهو غير جائز بالإتفاق إلاّ من السيّد صاحب العروه.

هذا تمام الكلام فى المقدّمه فنقول:

لقد جعل صاحب الكفايه(۱) مجهولی التاريخ علی أربع صور: فلو كان الأب حيّاً والولد غير مسلم، ثمّ حصل اليقين بموت الأب وإسلام الولد، لكن لا يعلم المتقدّم والمتأخّر منهما، فتارهً: تترتّب المسأله علی مفاد كان التامّه. وأُخری: علی مفاد كان الناقصه. وثالثه: علی مفاد ليس التامّه. ورابعه: علی مفاد ليس الناقصه.

فإن كان الأثر الشرعی مترتّباً علی وجود تقدّم الإسلام أو الإسلام المتقدّم _ وهو مفاد كان التامّه _ . فقد يكون الأثر لكلا الطرفين، وقد يكون للطرف الواحد. وعلی الأوّل، تارهً: يوجد العلم الإجمالی بعدم خلوّ الأمر منهما. وأُخری: لا يوجد.

وأمّا إن كان الأثر لتقدّم إسلام الولد فقط، فالإستصحاب جارٍ فی «التقدّم»، لأن التقدّم أمر حادثٌ مسبوق بالعدم، فيستصحب عدمه إلی حين موت الأب، ويترتّب عليه عدم الإرث. فالحاصل: جريان الإستصحاب فی هذه الصّوره، لتماميّه المقتضی وعدم المانع أی المعارض.

وأمّا إن كان الأثر لتقدّم الإسلام، ولتأخّر موت الأب، والأمر دائر بينهما، فالإستصحاب جارٍ فی «التقدّم» و«التأخّر»، لكون كليهما مسبوقين بالعدم، فالمقتضی موجودٌ، ولكلٍّ أثرٌ، لكنّ العلم الإجمالی مانعٌ من جريانهما، لاستلزامه المخالفه العمليّه القطعيّه، فيتعارضان.

وأمّا إن كان الأثر لكليهما كذلك، ولكن احتمل تقارنهما، فالإستصحابان جاريان، لوجود المقتضی وعدم المانع.

وأمّا إن كان الأثر مترتّباً علی الوجود لكن بمفاد كان الناقصه، بأن كان الموضوع

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۱۹.

مثلاً هو الإسـلام المقيَّد بالتقدّم على الموت، فلا يجرى الإستصحاب، لعدم الحاله السّابقه للوجود النعتى، وهو مفاد كان الناقصه، كما صـرّح بذلك فى مبحث العام والخاص تحت عنوان «إيقاظ».(۱) وله موارد كثيره فى الفقه، ومن ذلك: مسأله أمـد الحيض، فقيل: إلى الخمسين سنه، وقيل: إلى السّتين، وقيل: بالتفصيل بين القرشيّه وغير القرشيّه ــ على بحث طويلٍ فى محلّه ــ . ولمّا كان «القرشـيّه» وصـفاً وجوديّاً قائماً بالمرأه بمفاد كان الناقصه، لم يجر فيه الإستصحاب عند صاحب الكفايه، لعدم الحاله السّابقه لهذا الوصف، بخلاف عدم القرشيّه، فإن له حالهً سابقهً، ولذا قال بجريان الإستصحاب فى الأعدام الأزليّه، وهو المختار خلافاً للمحقّق النائينى.

وأمّا إن كان موضوع الأثر هو العـدم بمفاد ليس الناقصه كأن يكون: الإسـلام المتّصف بعـدم التقـدّم على موت الأب، فلا يجرى الإستصـحاب. لأنّ الإتّصاف المـذكور فرع وجود الإسـلام، والمفروض وجود الشك فى أصل وجود الإسـلام، إذ لا نـدرى هل حدث هذا الحادث متّصفاً بعدم التقدّم أو غير متّصف به؟ فلا حاله سابقه.

إلاّـ أنّ الكلام فى نفس الإتّصاف بعـدم التقـدّم، حيث أنّ «الإتّصاف» أمر وجودى، فهو مسـبوقٌ بالعـدم، نظير العمى، فإنّه يكون وصفاً ويقال: زيد أعمى كما يقال زيد بصير، لكونه عدم البصر، فهل يجرى فيه الإستصحاب؟ قال صاحب الكفايه: بالجريان.

ونسبه القول بالعدم إليه كما عن السيّد الخوئى غفله عن قول صاحب

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۲۳.

الكفایه: «بل بکلّ عنوانٍ لم یکن ذاک بعنوان الخاص».(۱)

وأمّا إن کان موضوع الأثر هو العدم بمفاد لیس التامّه، فموضوع الأثر هو عدم الإسلام إلی زمان الموت، فلا یجری الإستصحاب بلا خلاف.

الخلاف بین الشیخ وصاحب الکفایه فی الصّوره الرابعه

غیر أنّه قال الشیخ بعدم الجریان لوجود المانع عنه مع وجود المقتضی لتمامیّه الأرکان، وهو العلم الإجمالی بمخالفه أحد الإستصحابین الجاریین فی الطّرفین فی صوره وجود الأثر لهما، فیقع التعارض. وأمّا إن کان الأثر لأحدهما المعیّن فقط، جری الإستصحاب فیه لوجود الحاله السّابقه له أزلاً.

وذهب صاحب الکفایه إلی عدم الجریان لعدم وجود المقتضی.

النظر فی أدلّه قول صاحب الکفایه

وقد ذکر لتقریب عدم المقتضی وجوه:

الوجه الأوّل ما ذکره المیرزا:(۲)

إنّه لمّا نعلم یقیناً بتحقّق أحد الأمرین ــ الإسلام والموت ــ قبل الآخر، فهنا ثلاثه أزمنه: زمان العلم بعدم الإسلام وعدم الموت وهو یوم الخمیس. ثمّ فی یوم الجمعه نعلم بتحقّق أحدهما، فإن کان الإسلام فی یوم الجمعه فالموت یوم السّبت، وإن کان الموت فی یوم الجمعه فالإسلام فی یوم السّبت. فیوم الخمیس

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۲۳.

۲- ۲. أجود التقریرات ۴ / ۱۴۹.

یوم العلم بعدمهما. ویوم الجمعه یوم إحتمال وجود أحدهما، ویوم السّبت هو یوم العلم الإجمالی بوقوع أحدهما فیه ووقوع الآخر فی یوم الجمعه.

وعلی هذا، فإنّ الیوم الذی وقع الشک فیه فی تحقّق الإسلام فی زمن الموت هو یوم السّبت لا یوم الجمعه، فیکون ظرف الشک _ وهو یوم السّبت _ منفصلاً عن ظرف الیقین _ وهو یوم الخمیس _ والفاصل هو یوم الجمعه.

وإذا وقع الفصل بین زمن الیقین وزمن الشک لم تشمله أدلّه الإستصحاب.

وفیه:

وهذا الوجه لا یوافق کلام صاحب الکفایه _ لا المتن ولا الحاشیه _ . لأن المشکله فی نظره کون المورد شبههً موضوعیّهً لدلیل الإستصحاب، کما لو شک فی عداله زید، حیث لا یصحّ التمسّک بعموم أکرم العالم العادل.

الوجه الثانی ما ذکره السیّد الخوئی(۱) وهو:

إنّه یعتبر فی الإستصحاب بحسب أدلّته إتّصال زمان الشک بزمان الیقین، أی الیقین المتعقّب بالشک، وفی مجهولی التاریخ لا یحرز الإتصال، لأن المشکوک فیه تحقّق إسلام الولد فی زمن موت الأب، وقد تردّد الموت بین الجمعه والسّبت. فإن کان یوم الجمعه، فالإتصال متحقّق، وإن کان یوم السّبت فالإنفصال متحقّق، فیکون المورد شبههً موضوعیّه للاتّصال.

والفرق بین هذا الوجه وسابقه هو الشکّ فی الإتّصال، وأمّا فی السّابق، فقد أُحرز عدم الإتّصال.

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۲۲۰ _ ۲۲۱.

وهذا الوجه موافق لكلام صاحب الكفايه.

وفيه:

وأشكل السيّد الخوئی على هذا الوجه بعدم لزوم الإتّصال فی الإستصحاب، بل المناط فيه عدم نقض اليقين بالشک، كما هو ظاهر عموم التعليل فی الدليل، سواء كان الزمان متّصلاً أو لا ـ وما فی ظاهر الصّحيحه من إعتبار الإتّصال، فهو محمول على الغالب.

الوجه الثالث ما ذكره العراقی:(۱)

وحاصله: إنّ المستفاد من أدلّه الإستصحاب هو النهی عن نقض اليقين بالشک والأمر بنقضه بيقينٍ آخر، وظاهر ذلک أن لا يفصل بين اليقين بالحدوث والشک فی البقاء يقينٌ آخر.

ومفروض المسأله هو اليقين بعدم الأمرين فی يوم الخميس، ثمّ العلم الإجمالی فی يوم الجمعه بتحقّق أحدهما، ثمّ العلم فی يوم السّبت بتحقّق كليهما مع الشک فی أنّه قد تحقّق الإسلام يوم الجمعه أو تحقّق الموت. فإن كان يوم الجمعه ظرف تحقّق الموت، كان عدم الإسلام مستمرّاً، ولم يفصل يقينٌ بين اليقين بعدمه فی يوم الخميس والشک فی تحقّقه فی يوم السّبت، أمّا إن كان يوم الجمعه يوم الإسلام والموت وقع فی يوم السّبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعه فاصلاً بين عدمه يوم الخميس والشک فيه يوم السّبت، فلا يجری الإستصحاب. وحيث أنّ الأمر مردّد فهی شبهه موضوعيّه.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۴ / ۲۰۷.

والحاصل: إحتمال نقض اليقين باليقين، فلا يجوز التمسّک بدليل الإستصحاب.

وفيه:

إنّ اليقين ــ وكـذا الشـك ــ إنّمـا يتعلّق بالأُـمور الخـارجيّه، وأمّا الأُمور النفسانيّه وما يكون فى ذهن الإنسان، فلا يتعلّق به اليقين والشـك. والبرهـان على ذلـک هـو أنّ العلم بالأُـمور الخـارجيّه حصـولى، فقـد يكـون حاصـلًا وقـد لاـ وأمّـا بالأُـمور النفسـانيّه فحضورى، ولاـ يعقـل الشـک بالأمر الحضورى، ولـذا لا يتحقّق الشكّ فى الحبّ والبغض وأمثالهما، بل يـدور أمرها بين الوجود والعدم.

وعلى هذا، فإنّ الشبهه الموضوعيّه تكون دائماً فى موارد الأُمور الخارجيّه.

فالقول بأنّه إن كان الإسلام فى يوم الجمعه والموت فى يوم السّبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعه فاصلًا بين اليقين بعدمه يوم الخميس والشک فى وجوده يوم السّبت، معناه الشک فى اليقين، وهذا باطل.

الوجه الرابع ما ذكره الإصفهانى:(۱)

إنّ المتعبَّد به بـأدلّه الإستصـحاب هو إبقاء المتيقَّن السّابق عملًا، والتعبّـد بالإبقاء متقوّم باتّصال المشـكوک بالمتيقَّن، فلو إنفصـل عنه لم يتحقّق الإبقاء له، بل يكون وجوداً جديداً.

وفيما نحن فيه: المتيقَّن هو عـدم إسـلام الولـد، والمشـكوک فيه بقاء هـذا العدم إلى زمن موت الأب، وإذا كان المتيقَّن هو عدم الإسلام فى يوم الخميس، فإنّه مع

۱- ۱. نهايه الدرايه ۵ / ۲۰۷.

تحقّقه فی یوم الجمعه یقع الإنفصال، لأنّ المتیقَّن هو عدم الإسلام فی یوم الخمیس، والمشکوک هو عدم الإسلام فی زمن موت الأب، والمفروض کون الموت مردّداً بین الجمعه والسّبت، فإن کان الموت فی یوم السّبت والإسلام فی یوم الجمعه، إنفصل الیقین بعدم الإسلام یوم الخمیس عن الشک فی بقاء هذا العدم إلی وقت الموت.

وفیه:

إنّ اللاّزم هو إتّصال المشکوک بالمتیقَّن، لکن إتّصال المشکوک بما هو مشکوک بالمتیقَّن بما هو متیقَّن، وأمّا إنفصال ذات المتیقَّن عن ذات المشکوک فلا یضرّ.

وفیما نحن فیه: إذا تیقَّن بعدم الإسلام یوم الخمیس وشک فی بقاء هذا العدم إلی زمن موت الأب، فإنّه لا إنفصال بین الیقین والشک فی أُفق النفس، وإنّما یحتمل الإنفصال بین الأمرین الخارجیین، وذلک فیما لو وقع الإسلام فی یوم الجمعه والموت یوم السّبت، وهذا لیس ملاک الإستصحاب، والبرهان علی الإتّصال هو أنّ المتیقَّن عدم الإسلام یوم الخمیس، ثمّ یقع الشک، فإمّا تحقّق الإسلام فی زمن الموت وإمّا لم یتحقّق، وإمّا یُشک فی ذلک. وإذ لا یقین بالتحقّق ولا یقین بعدمه، فهو مشکوک فیه. فلا إنفصال بین المتیقّن والمشکوک فیه.

خلاصه البحث

إنّ الحقّ مع الشیخ، أی إنّ المقتضی للجریان موجود، لتمامیّه أرکان الإستصحاب خلافاً لصاحب الکفایه. ویبقی الکلام فی وجود المانع، وهناک تظهر ثمره الخلاف، فإنّه إذا کان للإستصحاب فی کلٍّ من الطرفین أثر وجری فیهما، فإنّهما یتعارضان ویتساقطان، وأمّا إذا لم یکن لأحد الطرفین أثر شرعی،

جری فی الطرف الذی له أثر ویترتّب، لتمامیّه المقتضی وعدم المانع، عند الشیخ.

وهذا تمام الکلام فی صوره مجهولی التاریخ.

لو عُلم بتاریخ أحد الأمرین

لو علم بأنّ موت الأب کان فی یوم السّبت وجهل تاریخ إسلام الابن، فقد اتّفقوا علی جریان الإستصحاب بالنسبه إلی مجهول التاریخ وهو الإسلام، وعدم جریانه بالنسبه إلی معلومه وهو الموت، واختلفت کلماتهم فی وجه عدم جریانه فی الموت.

بیان الشیخ

قال الشیخ ما محصّله فی جریان الإستصحاب فی مجهول التاریخ وهو الإسلام: بأنّ الأرکان فیه تامّه، فالمقتضی للجریان موجود، فلو جری فی معلوم التاریخ _ وهو الموت _ تحقّق المانع، لکن لا یجری، وذلک لعدم الشک فی تحقّق الموت. أمّا قبل یوم السّبت، فلا شک فی عدم تحقّقه، وأمّا فی یوم السّبت، فلا شک فی تحقّقه.

ولا یجری بالإضافه إلی خصوصیّه إسلام الولد، لأنّ الإسلام قد وقع إمّا قبل یوم السّبت وإمّا بعده، ولا حاله سابقه للإسلام قبل السّبت ولا للإسلام بعد السّبت.

وهذا تقریب صاحب الکفایه لرأی الشیخ.(1)

وقرّبه الآشتیانی:(2) بأنّ الموضوع المستصحب لیس عدم الموت، بل هو عدم الموت فی زمن الإسلام، ولیس لهذا العدم الخاصّ حاله سابقه فی الأزل، فلا یجری الإستصحاب.

۱- ۱. درر الفوائد: ۳۶۱ _ ۳۶۲.

۲- ۲. بحر الفوائد ۷ / ۱۵۸.

الإشكال عليه

أمّا بناءً على التقريب الأوّل: فيرد الإشكال بأن لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الإسلام، لأنّ وجود الإسلام قبل يوم السّبت حادث مسبوقٌ بالعدم، وكذلك وجوده بعد يوم السّبت، فأركان الإستصحاب تامّه فى «عدم الإسلام». نعم، هو لا يجرى فى «وجود الإسلام» قبله أو بعده، لعدم اليقين السّابق كما ذكر.

فالحاصل: جريان الإستصحاب فى معلوم التاريخ وهو الموت بالإضافه إلى عدم الخصوصيّه، أى الموت المضاف إلى عدم الإسلام، فالمانع موجود، ويقع التعارض.

وأمّا بناءً على التقريب الثانى: فإنّ «الوجود الخاصّ» غير «وجود الخاص»، إذ الأوّل مفاد كان التامّه، والثانى مفاد كان الناقصه، أى الوجود المتّصف بالخصوصيّه، ويعبَّر عن الأوّل بالوجود المحمولى وعن الثانى بالوجود النعتى.

وعليه، فإنّ «عدم الإسلام فى زمن الموت» وهو «عدم الخاصّ» أمر حادث وله حاله سابقه فى العدم، ولكنّ «عدم الإسلام المتّصف بوقوعه فى زمن الموت» وهو «العدم الخاصّ» ليس له حاله سابقه.

والمستصحب فيما نحن فيه هو الأوّل، أى عدم الإسلام فى زمن الموت، لا العدم المتّصف بوصف الوقوع فى زمن الموت.

والخلاصه: إنّ أركان الإستصحاب تامّه ـ على كلا التقريبين ـ فى مجهول التاريخ وفى معلوم التاريخ معاً. نعم، هو لا يجرى فى معلوم التاريخ بالنسبه إلى الزمان، وإنّما يجرى بالنسبه إلى الزمانىّ أى الحادث الآخر.

فاستصحاب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب، تام. وكذا إستصحاب

ص: ٣٨٣

عدم موت الأب إلی زمان إسلام الولد.

وهذا تمام الکلام علی بیان الشیخ.

بیان الکفایه

وذکر صاحب الکفایه(۱) فی هذا المورد عدّه صور:

(الصّوره الأُولی) أن یکون موضوع الأـثر هو الوجود الخاص، أی الوجود المحمولی وهو مفاد کان التامّه، کتقـدّم الإسـلام علی الموت.

وأرکان الإستصـحاب فی هـذه الصّوره تامّه. فإن کان الوجود الخاصّ الـذی فی الطرف الآخر ذا أثر کذلک وتمّت الأرکان فیه، جری الإستصـحاب، ووقع التعارض، وسـقط الإستصـحابان، کأن یکون الأثر مترتّباً علی تقدّم الإسـلام وعلی تأخّره وعلی التقارن بین الإسلام والموت، ففی هذه الحاله یقع التساقط، للعلم الإجمالی بمخالفه أحدهما للواقع.

(الصّوره الثـانیه) أن یکـون موضوع الأـثر هو الوجود المتّصف بالخصوصـیّه، أی الوجود النعـتی، وهو مفـاد کـان النـاقصه، وهو الإسلام المتّصف بالتقدّم.

وفی هذه الصّوره لا یجری الإستصحاب، لعدم تمامیّه أرکانه، أی عدم الحاله السّابقه لهذا الموضوع، فلا مقتضی للجریان.

وفیه:

إنّه إذا کان موضوع الأثر هو الإتّصاف بمفاد کان الناقصه، أی الإسلام

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۲۱.

المتّصف بوصف التقدّم على الموت، فإنّ الإستصحاب جارٍ، لأن الإتّصاف من الأمور الحادثه، مسبوق بالعدم الأزلى، فوجوده لا يستصحب، أمّا عدمه، فله حاله سابقه والأركان تامّه.

فما ذكره هنا ينافى ما قرّره فى بحث العموم والخصوص، حيث إختار جريان إستصحاب عدم الإنتساب إلى قريش فى: المرأه تحيض إلى خمسين إلاّ القرشيّه، لأن إتّصافها بالقرشيّه هو بمفاد كان الناقصه. فكما يجرى الإستصحاب فى عدم الإتّصاف بالقرشيّه، يجرى فى عدم الإتّصاف بالتقدّم على الموت.

(الصّوره الثالثه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس الناقصه. أى العدم النعتى، كأن يكون الإسلام المتّصف بعدم التقدّم. وهذا لا حاله سابقه له، لأنّ كلّ وصف عدمى فهو متأخّر رتبةً عن الموضوع، فالعمى متأخّر وجوداً عن الأعمى ـ وكذلك كلّ عدم ملكه ـ فلا يجرى إستصحاب العدم الأزلى فيه.

وفيه:

إنّ عدم الملكه وإن كان ذا حيثٍ عدميٍّ بالدقّه، لكنّه وصف للموضوع، وإتّصاف الموضوع به أمرٌ حادثٌ له سابقه فى العدم الأزلى، وكذلك إتّصاف الأعمى بالعمى وغيره من أمثله عدم الملكه. وحينئذٍ، فالإستصحاب يجرى لرفع الأثر وهو الإرث.

(الصّوره الرابعه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس التامّه، أى العدم المحمولى، وهو عدم إسلام الولد فى حين موت الأب الواقع فى يوم السّبت مثلاً.

فقال صاحب الكفايه ـ وتبعه العراقى والميرزا وغيرهم ـ بجريان الإستصحاب

فی عـدم الإسـلام، وعـدم جریانه فی معلوم التاریـخ وهو الموت. واختلفت کلماتهم فی الإسـتدلال، ولکنّ شـیئاً منها لا یخلو من النّظر عند شیخنا الأُستاذ:

فقال صاحب الکفایه: بعـدم جریان الإستصـحاب فی معلوم التاریخ، للیقین بعدم الموت قبل السّبت والیقین بالموت یوم السّبت، فلا شک لاحقاً. وأمّا إجراؤه فیه بالإضافه إلی إسـلام الولـد عنـد الموت، فالأرکان تامّه، لأنّه قبل السّبت لا موت ولا إسـلام، ثمّ تحقّق الموت فی یوم السّبت، فوقع الشـک فی تقـدّم الإسـلام علی السّبت وتأخّره عنه، وإستصـحاب عـدم الإسـلام إلی السّبت تمسّک بالدلیل فی الشـبهه الموضوعیّه، لأنّه إن کان الإسـلام یوم السّبت، کان المستصـحب ــ وهو عدم الإسـلام قبل السّبت ــ باقیاً حتّی السّبت، وصحّ الإستصحاب، لعدم الفصل بین المتیقَّن والمشکوک فیه. وأمّا إن کان الإسلام قبل یوم السّبت الذی وقع فیه الموت، إنفصل الشک فی الإسلام یوم السّبت، عن الیقین بعدم الإسلام قبل یوم السّبت، بالیقین بالإسلام قبل یوم السّبت.

وإذا کان التمسّک بالإستصحاب لمعلوم التاریخ بالنسبه إلی مجهول التاریخ شبههً موضوعیّه لنقض الیقین بالشک، فالإستصحاب غیر جارٍ فیه، لعـدم جواز التمسّک بالـدلیل فی الشـبهه الموضوعیّه؛ لأنّ الـدلیل إنّما یفید الحکم حیث یکون الموضوع متحقّقاً لا مشکوکاً فیه.

وفیه:

إنّه لابدّ من التأمّل فی المقام، لننظر هل إنّ أرکان الإستصحاب فی معلوم التاریخ من الیقین والشک والأثر تامّه أو لا؟

ص: ۳۸۶

صوره المسأله هی: عدم الإسلام والموت قبل یوم السّبت یقیناً.

والموت فی یوم السّبت یقیناً.

والإسلام متحقّقٌ یقیناً.

فلو نظرنا إلی الموت، کنّا علی یقینٍ بعدم تحقّقه فی زمن الإسـلام قبل یوم السّـبت، فلمّا جاء یوم السّـبت نشکّ فی تحقّق الموت فی زمن الإسلام، والأصل عدم تحقّقه فیه.

وهـذا الإستصـحاب تـام من حیث الأرکـان، ولم یقع الفصل فیه بین الیقین بعـدم الموت فی زمن الإسـلام والشک فی تحقّقه فی زمن الإسلام، فلیست الشبهه موضوعیّه.

فالإستصحاب فی معلوم التاریخ بالقیاس إلی مجهول التاریخ صحیحٌ.

کما أنّه فی مجهول التاریخ صحیحٌ.

فیقع التعارض.

وقال المحقّق النائینی(۱) فی وجه عـدم الجریان فی معلوم التاریـخ: أمّا بلحاظ الزمان، فلا یجری، لعـدم الشک کما ذکر صاحب الکفـایه. وأمّـا بلحـاظ الحـادث الآخر ـ وهو الإسـلام ـ فإن إستصـحاب عـدم الموت فی زمن الإسـلام لا یخلو عن حالین، فإمّا یترتّب الأثر علی عـدم الموت المقیّد بزمن الإسـلام، وإمّا علی عدم الموت فی ظرف تحقّق الإسـلام، فزمان الإسـلام إمّا قید وإمّا ظرف. فإن

۱- ۱. أجود التقریرات ۴ / ۱۴۶ ـ ۱۴۷.

كان قيـداً، فإنّ عـدم الموت المقيّد بزمن الإسـلام لا حاله سابقه له. وإن كان ظرفاً، فإنّه لا شك لاحقاً، لأنّه إمّا متيقَّن العـدم وإمّا متيقَّن الوجود، كما هو الحال فى إجراء الإستصحاب بلحاظ الزمان.

وفيه:

أمّا بلحاظ كون الإسـلام قيـداً، بأن يكون الموضوع عـدم الموت مقيّـداً بزمان الإسـلام، فما ذكره تام، لكنّ إتّصاف الموت بعدم كونه فى زمن الإسلام أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلى، فالأركان تامّه، كما هو الحال فى جميع موارد عدم الملكه، فإن إتّصاف الإنسان الأعمى بعدم البصر أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلى.

وأمّا بلحاظ كون الإسلام ظرفاً، فالجواب: أنّه تارةً يلحظ الإسلام وأُخرى يلحظ زمن الإسلام، وبينهما فرق. فهذه مقدّمه.

ومقدّمه أُخرى هى: إن الحكم يكون دائماً على حدّ الموضوع، فلا أضـيق منه ولا أوسع، والحكم فى الإستصـحاب هو النهى عن النقض عملاً، والنقض متعلِّق باليقين، والمتيقَّن هو عدم الموت فى ظرف وجود الاسـلام. لكن لا يخفى أنّ «الزمان» عنوان مشـير، ولاـ دخـل له فى الحكم ولا أثر، بل الأثر هو للموت مع وجود الإسـلام، فنهى الشارع عن نقض عـدم الموت مع وجود الإسـلام، وإذا كان كذلك فأركان الإستصـحاب تامّه، لأنّ يوم السّـبت يوم الموت يقيناً، فكان يوم الجمعه ظرف عدم الموت، أمّا بالنسـبه إلى الإسلام فالشک لاحقاً موجود، لأنّه قبل السّبت لا موت ولا إسلام، وفى يوم السّبت تحقّق الموت، ولا يعلم هل تحقّق الموت فى ظرف وجود الإسلام أو لا؟ فيستصحب العدم.

وحينئذٍ يقع التعارض.

وقال المحقّق العراقى ما حاصله:(۱)

أوّلًا: إنّ التعبّد الإستصحابى هو التعبّد بإبقاء ما تُيقّن بحدوثه.

وثانياً: إنّه لابدّ وأن يطبّق على جميع أزمنه الشک. مثلاً: لو کنّا نعلم قبل سنهٍ بعداله زيدٍ ثمّ شککنا فى بقائها، فإن دليل الإستصحاب يفيد التعبّد ببقائها، بأن يمکن بقاؤها فى جميع آنات السنه.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه: أمّا بالنسبه إلى مجهول التاريخ، فواضح، فإنّه يتعبّد بعدم الإسلام فى جميع أزمنه الشک. وأمّا بالنسبه إلى معلوم التاريخ فلا، لأن المفروض تحقّق الموت فى يوم السّبت وأنّ تاريخ إسلام الولد قبل السّبت أو بعده مجهول، فاستصحاب عدم الموت فى زمن الإسلام لا يخلو من حالين، إذ الإسلام إن کان قبل الموت، صحّ التعبّد بعدم الموت إلى زمان الإسلام، وأمّا إن کان بعد الموت، لم يتم التعبّد فى جميع الأزمنه، لأنّا نقطع بتحقّق الموت قبل يوم الإسلام، فلا يصحّ تعبّد الشارع بعدم تحقّق الموت حتّى الإسلام المفروض وقوعه بعد الموت.

والحاصل: إنّ قوام التعبّد الإستصحابى متحقّق فى صوره ما إذا کان الإسلام قبل الموت، وغير متحقّق فى صوره ما إذا کان بعد الموت. فلا يجرى الإستصحاب فى معلوم التاريخ.

ص: ۳۸۹

۱- ۱. نهايه الأفکار ۴ / ۲۰۵ _ ۲۰۶.

وفيه:

إنّه لابدّ من دقّه النظر فى المتعبَّد به ومعرفته بتمام حدوده، وهو إمّا الموضوع وإمّا الحكم. هذا أوّلاً. وثانياً: إنّ للتعبّد به لوازم وملزومات، لكنّ شيئاً منها غير دخيلٍ فى التعبّد الإستصحابى.

نقول: إن موضوع الأثر نفس تحقّق الموت فى ظرف تحقّق الإسلام، وأمّا أزمنه تحقّق الإسلام فهى لوازم _ لأن الاسلام أمر زمانىّ ولابدّ من وقوعه فى الزمان _ وهى خارجه عن التعبّد الشرعى، وإذا كانت خارجةً، فلا دخل لتطبيق التعبّد على جميع أزمنه الإسلام، فبطل كلام هذا المحقّق.

خلاصه البحث

إنّه كما يوجد المقتضى لجريان الإستصحاب فى مجهول التاريخ، يوجد فى معلوم التاريخ أيضاً، فإن كان كلاهما ذا أثرٍ شرعى وقع التعارض والتساقط. وإن كان أحدهما ذا أثر دون الآخر جرى بلا معارض.

لو تعاقب الحادثان

لو علمنا بوقوع النجاسه والطهاره فى اللّباس _ مثلاً _ وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما، فما هو مقتضى الإستصحاب؟ قولان.

ولا يخفى الفرق بين هذه المسأله والمسأله السّابقه.

القول بوجود المقتضى فى كليهما

قال السيّد الخوئى:(۱) إنّه يوجد المقتضى لكليهما، لتماميّه الأركان فيهما،

۱- ۱. مصباح الأُصول ۳ / ۲۴۵.

فیجری الإستصحاب فی الطهاره والنجاسه معاً ویتعارضان ویتساقطان، للزوم التعبّد بالضدّین وهو محال فی مرحله الإمتثال، ویکون المرجع حینئذ هو الأصل المحکوم، وهو فی المثال قاعده الطهاره.

القول بعدم وجود المقتضی

إنّه لا مقتضی للجریان. وعلیه المحقّقان صاحب الکفایه والعراقی.

(بیان صاحب الکفایه)(١) إنّه إذا شک فی تقدّم الحدث وتأخّر الوضوء وبالعکس، فهنا ثلاثه ساعات، وذلک: لأنّه إذا شک عند الزوال ـ مثلاًـ فی أنّ طهارته باقیهٌ أو لا؟ فإن هذا الشک یکون من جهه الواقع منه فی السّاعه الأولی من النهار، فإن کان هو الحدث، فالطهاره واقعه فی السّاعه الثانیه، وإن کان هو الطهاره، فالحدث فی السّاعه الثانیه. فعلی تقدیر وقوع الطهاره فی السّاعه الثانیه، فزمان الشک متّصل بزمان الیقین والإستصحاب تام. وأمّا علی تقدیر وقوع الطهاره فی السّاعه الأولی، فلا إتّصال للیقین بارتفاع الطهاره بالحدث الواقع فی السّاعه الثانیه. وحیث أنّ وقوع الطهاره فی السّاعه الثانیه غیر محرز ـ لاحتمال وقوعها فی الأولی ـ فالإتّصال غیر محرز، فالإستصحاب غیر جارٍ، لأنّها شبهه موضوعیّه للاتصال المعتبر فی الإستصحاب.

وفیه:

إنّ المبنی غیر صحیح، فإنّ الملاک فی الإستصحاب هو الیقین الوجدانی

ص: ٣٩١

١- ١. کفایه الأُصول: ۴٢٢.

لا الأمر الخارجی.

وتوضیح ذلک: إنّ الموضوع فی دلیل الإستصحاب هو الیقین والشک. وهما أمران نفسانیّان وجدانیّان، ولیس الخارج، أی المتیقَّن والمشکوک فیه، وإذا کان الموضوع ما ذکرناه، فإنّ الشک متّصل بالیقین ولا إنفصال بینهما، ولذا قلنا سابقاً بأن لا شبهه موضوعیّه فی الوجدانیّات.

(بیان العراقی)(۱) وهو وجوه:

الوجه الأوّل: إنّه یعتبر فی الإستصحاب تعیّن ما هو الواقع قبل الشک حتّی یستصحب، سواء کان وجودیّاً أو عدمیّاً، وهذا هو المنصَرف إلیه أدلّه الإستصحاب، وهذا الأمر غیر متحقّق فی مسألتنا، وذلک: لأنّا لمّا ننظر إلی الحاله السّابقه علی ساعه الشک، نتیقّن بتحقّق الطهاره والحدث، وأنّ کلاًّ منهما وقع فی ساعهٍ، ولکنّ الطهاره إن کانت فی الثانیه فهی موجوده والحدث مرتفع، وإن کانت فی الأولی فهی مرتفعه بالحدث، فالواقع فی السّاعه السّابقه علی الشک غیر متیقَّن، فلا یجری الإستصحاب، لأنّا نرید إستصحاب وجود الطهاره أو وجود الحدث الواقع قبل ساعه الشک، فلابدّ من تعیّنه.

وفیه:

إنّ دعوی إنصراف أدلّه الإستصحاب إلی ما ذکر أوّل الکلام، وقد تقرّر فی محلّه أنّ المنشأ المقبول للإنصراف هو التشکیک فی الصّدق، وهو هنا غیر موجود.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۴ / ۱۹۶.

الوجه الثانی: إنّه یوجد فیما نحن فیه شبهه الإنفصال بین الشک والیقین فی طرف، وعدم وجود الیقین والشک فی الطرف الآخر. وتوضیح ذلک:

إنّه توجد ثلاثه ساعات کما تقدّم، فقد کان یقینٌ بعدم الحدث وعدم الطهاره، ثمّ جاءت ساعه الطهاره وساعه الحدث، وبعدهما ساعه الشک فی أنّه الآن متطهّر أو محدث.

فعلی تقدیر وقوع الحدث فی السّاعه الأُولی، یکون الآن متطهّراً. وعلی تقدیر وقوع الطهاره فیها یکون الآن محدثاً، فعلی تقدیر وقوع الحدث فی السّاعه الأولی یقع الإنفصال بین الشک والیقین، وعلی تقدیر وقوعه فی السّاعه الثانیه لا شک فی بقائه الآن حتّی یستصحب.

وکذا الحال علی تقدیر وقوع الطهاره فی السّاعه الأُولی.

وفیه:

إنّه قد تقدّم فی الإشکال علی الکفایه أنّ الملاحَظ فی أدلّه الإستصحاب هو الیقین والشک الوجدانیّان فی النفس، ولا وجه لإشراب الخارج بما فی النفس، وعلی هذا، فلا إنفصال بین الیقین والشک. نعم، لو کان النظر فی دلیل الإستصحاب إلی الخارج، ـ أی المتیقّن والمشکوک فیه ـ فإنّ الإنفصال متحقّق.

هذه بالنسبه إلی الإنفصال.

وأمّا بالنسبه إلی ما ذکره من عدم الشک اللاّحق إن کان الحدث أو الطهاره فی السّاعه الثانیه، وإذ لا شک فلا إستصحاب. فالجواب: إن هذا صحیح بالنظر إلی ما فی الخارج، وقد تقدّم أنّ الملاحَظ هو ما فی النفس، وأنّه نفس الیقین والشک، والشکّ فی بقاء الحدث أو الطهاره الواقع فی السّاعه الثانیه موجودٌ الآن، أی فی السّاعه الثالثه بالوجدان.

ص: ۳۹۳

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وقد ظهر أنّ الإستصحاب له إقتضاء الجريان فى الطرف الآخر فى جميع مسائله، فإن كان ذا أثرٍ وقع التعارض والتساقط.

ص: ٣٩٤

التنبیه الحادی عشر: فی جریان الإستصحاب فی الإعتقادیّات وعدم جریانه

اشاره

قال فی الکفایه: قد عرفت أنّ مورد الإستصحاب لابدّ أن یکون حکماً شرعیّاً أو موضوعاً لحکم کذلک، فلا إشکال فیما کان المستصحب من الأحکام الفرعیّه أو الموضوعات الصّرفه الخارجیّه أو اللّغویّه إذا کانت ذات أحکام شرعیّه.

وأمّا الأُمور الإعتقادیّه التی کان المهمّ فیها شرعاً هو الإنقیاد والتسلیم والإعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الأعمال القلبیّه الإختیاریّه، فکذا لا إشکال فی الإستصحاب فیها حکماً وکذا موضوعاً، فیما کان هناک یقین سابق وشک لاحق. لصحّه التنزیل وعموم الدلیل. وکونه أصلاً عملیّاً إنّما هو بمعنی أنّه وظیفه الشاکّ تعبّداً _ قبالاً للأمارات الحاکیه عن الواقعیّات _ فیعمّ العمل بالجوانح کالجوارح.

ص: ۳۹۵

وأمّا التى كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً ـ هو القطع بها ومعرفتها، فلا ـ مجال له موضوعاً ويجرى حكماً. فلو كان متيقّناً بوجوب تحصيل القطع بشىء ــ كتفاصيل القيامه ــ فى زمانٍ وشك فى بقاء وجوبه، يستصحب.

فى الأُمور الإعتقاديّه

ومحصّل الكلام: إنّ الأُمور الإعتقاديّه على قسمين:

القسم الأوّل

ما لا يعتبر فيه اليقين. وفى هذا القسم يجرى الإستصحاب، سواء فى الشبهه الحكميّه، كأن يكون عالماً بوجوب البناء القلبى على شىء ثمّ يشك فى بقاء الوجوب، فأركان الإستصحاب تامّه، أو فى الشبهه الموضوعيّه، فالأركان تامّه كذلك. ووجه الجريان هو عموم إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنّه غير مختصٍّ بالعمل الجوارحى.

القسم الثانى

ما يعتبر فيه اليقين، كالتوحيد والنبوّه والإمامه والمعاد. وفى هذا القسم لا يجرى الإستصحاب، لأن مفاد دليل الإستصحاب هو التعبّد بإبقاء ما كان ــ كما تقدّم فى محلّه ــ فالتعبّد فى مثل الأُمور المذكوره غير جار. وأمّا بناءً على أنّه من باب إفادته الظن، فعدم جريانه واضح.

وعلى الجمله، فإنّ ما يكون وظيفه المكلّف فيه هو تحصيل اليقين المحكم الذى لا يتزعزع، لا معنى لإجراء الإستصحاب فيه.

نعم، بناءً على أنّ النبوّه والإمامه من المناصب الوضعيّه الجعليّه، يجرى الإستصحاب، لكنّ المبنى باطل، لأن الإمامه من المناصب التكوينيّه الإلآهيّه، وهذا ما تدلّ عليه كافّه النصوص وغيرها، كما قرّر فى محلّه.

فى نفس النبوّه

وذهب صاحب الكفايه إلى عدم جريان الإستصحاب فى نفس النبوّه، لوجوه:(۱)

(الأوّل) عدم تماميّه الأركان، من حيث أنّ النبوّه مرتبه من كمال النفس تحصل للنبىّ ولا تقبل الزوال. فلا شك فى بقائها حتّى تستصحب.

(الثانى) إنّ الإستصحاب إنّما يجرى فى المجعولات الشرعيّه، والنبوّه من الأُمور الخارجيّه وليس لها أثر شرعى، وإنّما الأثر المترتّب _ وهو وجوب الإطاعه المطلقه _ عقلىّ، فلا يتعلّق بها الجعل التشريعى، وإذا لم تكن من المجعولات الشرعيّه لم يجر فيها الإستصحاب.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۲۳.

(والثالث) إنّ إجراء الإستصحاب فی النبوّه یستلزم الدور، وذلک:

لأنّ الشکّ فی بقاء النبوّه یستلزم الشک فی حجّیه شریعه النبیّ، ومن أحکام شریعته حجّیه الإستصحاب، فلو أُرید إثبات نبوّته بالإستصحاب لزم الدور، لتوقّف استصحابها علی جریان الإستصحاب، وجریانه متوقّف علی حجّیته، وهی متوقّفه علی ثبوت نبوّه النبی.

وذکر المحقّق الإصفهانی طریقاً آخر لعدم الجریان وحاصله:(۱)

إنّ منشأ الشک فی بقاء النبوّه لا یخلو عن ثلاثه إحتمالات، فإمّا أن یحتمل زوال النبوّه عنه، وإمّا أن یحتمل سلبها عنه بموته، وإمّا أن یحتمل زوالها بسبب مجیء النبی الأکمل منه.

أمّا الإحتمال الثالث، فلا مجال له، لعدم التزاحم بین الأکمل والکامل.

وأمّا الإحتمال الثانی، فمندفعٌ بأنّ الملکات راسخه فی النفس ولا تزول بالموت، وإذا کانت الملکات التحصیلیّه لا تزول عن النفس بالموت، فالحصولیّه بطریقٍ أولی.

وأمّا الإحتمال الأوّل، فمندفعٌ بأنّ النبوّه من الکمالات التحقّقیّه، وهی غیر قابله للزوال ولا تنقلب عمّا هی علیه، بخلاف الکمالات التخلّقیّه، أی

۱- ۱. نهایه الدرایه ۵ / ۲۱۴.

الکمالات الخُلُقیّه التی یحصل علیها الإنسان، فإنّها قابله لذلک، مثل العلم، فلذا قال تعالی «لِکَیْلا یَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئًا ».(۱)

رأی الأُستاذ

وذکر شیخنا الأُستاذ: أن لا مانع عقلاً من أن یسلب اللّه النبوّه، فهو تعالی کما له إعطاء منصب النبوّه، کذلک بیده أخذه، وفی الآیات إشاره إلی ذلک، قال تعالی: «وَعَلَّمَکَ ما لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَکانَ فَضْلُ اللّه ِ عَلَیْکَ عَظیمًا ».(۲)

وکذلک الإمامه، فهی جعلٌ إلآهی، ووجوب الإطاعه المطلقه ملک کبیرٌ آتاه اللّه آل إبراهیم، هذا، وفی الخبر الصّحیح عن أمّ سلمه أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله کان یناجی ربّه فقال: اللهمّ لا تنزع عنّی صالح ما أعطیتنی.(۳)

إنّ هذه المنازل العظیمه التی أعطاها اللّه لأولیائه، حتّی أن إراده الرّب فی مقادیر أُموره تهبط إلیهم وتصدر من بیوتهم(۴) کلّها بید اللّه، ومن الممکن إنتزاعها.

لکنّ الإنتزاع غیر واقعٍ، لأنّ اللّه تعالی إنّما أعطاهم إیّاها بعد الإختبار والإمتحان فکانوا أهلاً لذلک.

۱- ۱. سوره الحج، الآیه ۵.

۲- ۲. سوره النساء، الآیه ۱۱۳.

۳- ۳. البرهان فی تفسیر القرآن ۳ / ۸۳۴.

۴- ۴. أُنظر: وسائل الشیعه ۱۴ / ۴۹۲، الباب ۶۲ من أبواب المزار، الرقم ۱.

فالإستصحاب لا يجرى لعدم الشكّ فى أنّ اللّه بعد أن أعطاهم المنازل، فهى باقيهٌ لهم وهم مستمرّون فيها يقيناً.

فى إستدلال الكتابى

وإذا كانت أدلّه الإستصحاب عامّهً لنفس النبوّه، فهل للكتابىّ أن يتمسّک به للقول ببقاء نبوّه النبىّ الذى يتبعه فيبقى على دينه؟

كلام الكفايه

قد تعرّض صاحب الكفايه لذلک حيث قال ما نصّه:(۱)

لا يخفى أنّ الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلاّ إذا إعترف بأنّه على يقينٍ فشکّ فيما صحّ هناک التعبّد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلاّ مع اليقين والشک والدليل على التنزيل. ومنه إنقدح أنّه لا موقع لتشبّث الكتابىّ باستصحاب نبوّه موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشکّ فى بقائها قائمهً بنفسه المقدّسه، واليقين بنسخ شريعته وإلاّ لم يكن بمسلم، مع أنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنّه على يقين وشک. ولا إقناعاً مع الشکّ، للزوم معرفه النبىّ بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبّد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً. والإتّكال على قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه إلاّ على نحو محال.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۲۳ _ ۴۲۴.

ووجوب العمل بالإحتياط عقلاً ـ فى حال عدم المعرفه بمراعاه الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلاّ إذا علم بلزوم البناء على الشريعه السّابقه ما لم يعلم الحال.

تفصيل الكلام فى المقام

لقد أشار صاحب الكفايه أنّ الكتابى يتشبّث بالإستصحاب لنبوّه نبيّه تارةً: لإقناع نفسه، وأُخرى: لإلزام المسلم.

ويترتّب على ذلك وجوب العمل بشريعته. ولكن لا سبيل له للتمسّك بالإستصحاب مطلقاً، بالنظر إلى أركان الإستصحاب، وإلى أنّه لا يجوز إجراؤه ـ كغيره من الأُصول العمليّه كما ذكر بالتفصيل فى محلّه ـ إلاّ بعد الفحص واليأس. وتوضيح ذلك:

أمّا من أجل إقناع نفسه بالبقاء على القول بنبوّه نبيّه وشريعته، فلأنّه إن كان متيقّناً بذلك فلا شك عنده حتّى يستصحب، وإن كان فى شكٍ من بقائها، وجب عليه الفحص والتحقيق فى أدلّه الدين الإسلامى، فإنّه إذا نظر فى أدلّه هذا الدين حصل له اليقين بحقّيته ورفع اليد عن دينه، وعلى فرض عدم حصول اليقين له بذلك لم يجر الإستصحاب كذلك، لأنّ النبوّه ليست من الأُمور التعبّديّه كى تثبت بالإستصحاب الذى هو من الأُصول العمليّه. على أنّ الدليل على حجّيّه الإستصحاب إن كان من الشريعه التى يقول بها، فالمفروض أنّها محلّ الشك، وإن

كان من الشريعه الإسلاميّه، فالمفروض أنّه غير معتقد بها. فظهر أن لا سبيل له للتمسّك بالإستصحاب للبقاء على النبوّه السّابقه وشريعتها.

وأمّا من أجل إلزام المسلم، فإنّ المسلم معتقد بنسخ الشريعه السّابقه، كما هو ظاهر، ولو فرض كونه شاكّاً وجب عليه الفحص كما تقدّم، وعلى فرض عدم تيقّنه بالفحص، لا يمكن إلزامه بالتديّن بالنبى السّابق وبالشريعه السّابقه بالإستصحاب، إذ لا علم له بوجود ذلك النبيّ وشريعته إلّا عن طريق القرآن وإخبار نبيّ الإسلام، ومن المعلوم ثبوت النسخ لذلك بالقرآن وإخبارات نبيّ الإسلام.

وهذا آخر التنبيه الحادى عشر.

ص: ۴۰۲

التنبيه الثانى عشر: فى إستصحاب حكم المخصّص

اشاره

إذا ورد التخصيص على عموم دليلٍ وعلم بخروج بعض الأفراد منه عن الحكم فى قطعةٍ من الزمان، ثمّ شكّ فى أن خروجه يختص بتلك القطعه من الزمان أو أنّه مستمرٌ وجارٍ فى جميع الأزمنه، فهل المرجع فيه هو عموم العام أو إستصحاب المخصّص؟

مثلًا: عندنا عمومات فى حلّ أكل لحوم الطير، وقد خصّ تلك العمومات بدليل الجلل، فيحرم أكل لحكم الحيوان الذى أكل النجس إلاّ إذا زال الجلل. فلو وقع الشك فى زوال الجلل عن الحيوان، هل يستصحب حكم حال الجلل وهو حرمه الأكل، أو يرجع إلى مقتضى العمومات وهو حليّه الأكل؟

هذا فى الأحكام.

وفى المعاملات: عندنا عموم «أَحَلَّ اللّه ُالْبَيْعَ » و«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ». وعندنا دليلٌ على ثبوت خيار الغبن، وأنّه لا يجب الوفاء بالعقد الغبنى. ثمّ وقع البحث فى

أنّ ثبوت الغبن يختصّ بأوّل أوقات ظهور الغبن فيكون الخيار فورياً، أو أنّه يستمرّ ويكون باقياً، فهل المرجع ــ فى آنات بعد ظهور الغبن ــ هو عموم الوفاء أو إستصحاب دليل الخيار؟

ومن هذين المثالين وغيرهما يظهر أنّ البحث صغروى. وأمّا من حيث الكبرى، فلا كلام فى تقدّم الدليل على الأصل العملى. والمقصود تشخيص أن المورد من موارد الرجوع إلى عموم الدليل أو أنّه يتمسّك باستصحاب حكم المخصّص؟

وفى هذه المسأله المهمّه ثلاثه وجوه:

الأوّل: الرجوع إلى العام مطلقاً.

والثانى: الرجوع إلى الإستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل فى العام، بأنّه إن كان مجموعيّاً فالإستصحاب، وإن كان إستغراقيّاً فالعام.

وهذا هو مختار الشيخ.

قول الشيخ بالتفصيل

وقد اهتمّ الأعلام بتفصيل الشيخ فى هذا المقام، واختلفت الأنظار حوله. ومخلّص رأيه هو:(۱)

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۲۷۴.

إنّ الزمان فی العام قد يؤخذ مفرّداً، وقد يؤخذ ظرفاً.

فإن كـان على النحو الأوّل _ وهو العام الإستغراقی _ فإنّ الحكم المجعول فيه ينحلُّ إلى أحكام عديده بعدد الآنات، ويكون لكلّ آنٍ حكم بخصوصه، فلو إرتفع الحكم فی آنٍ منها بالمخصّص، بقی الحكم بالنسبه إلى البقيه على حاله. كما لو قال: أكرم العلماء كلّ يوم. ثمّ قال: لا تكرم زيداً فی يوم الجمعه.

وبعباره أُخرى: يكون المورد من موارد الشك فی التخصيص الأكثر، والمرجع هو عموم العام.

وإن كان على النحو الثانی _ وهو العام المجموعی _ فإنّ الحكم المجعول لا يكون إلّا حكماً واحداً منبسطاً على مجموع الآنات من المبدأ إلى المنتهی، فإذا جاء المخصّص إرتفع الحكم، ولا وجه للرجوع إلى العام، بل لابدّ من التمسّك باستصحاب حكم المخصّص.

نظر صاحب الكفايه

وذهب صاحب الكفايه(١) إلى أنّ التقسيم المذكور للعام جارٍ فی المخصّص كذلك، فكما قد يكون الزمان فی العام ظرفاً ويكون كلّه محكوماً بحكمٍ واحدٍ منبسط على جميع الآنات، وقد يكون قيداً مفرّداً بحيث يكون لكلّ

١- ١. كفايه الأُصول: ۴۲۴.

آن حكم مستقلّ عن الآخر، كذلك الخاص، فإنّه يمكن أن يكون الزمان ظرف إستمرار حكم المخصّص، ويمكن أن يكون مكثّراً ومفرّداً له.

فالزمان كما يمكن أن يلحظ فى طرف العام على نحو العام المجموعى أو الإستغراقى، كذلك فى طرف المخصّص، فإنّه يمكن أخذه ظرفاً وأخذه قيداً.

وعلى هذا، فلابدّ من لحاظ الزمان فى طرف العام وفى طرف الخاصّ، فالأقسام حينئذ أربعه:

١ ــ أن يؤخذ فى العام والخاصّ معاً ظرفاً لاستمرار الحكم فيهما.

وفى هذه الصّوره لا يمكن التمسّک بعموم العام، للعلم بارتفاعه بالمخصّص، بل المرجع هو إستصحاب حكم المخصّص.

٢ ــ أن يؤخذ فى كليهما على نحو المكثّريّه للحكم، فيكون الحكم متعدّداً فى كليهما بحسب تعدّد آنات الزمان.

وفى هذه الصّوره لا مناص عن التمسّک بعموم العام، لأنّ إرتفاع الحكم عن آنٍ بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن حكم الآن الآخر المفروض كونه حكماً مستقلاً، بل لا مجال للرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص حتّى مع عدم إمكان التمسّک بالعام لمانعٍ، لما ذكرنا من إستقلاليّه حكم كلّ آنٍ عن حكم غيره من الآنات.

٣ ــ أن يؤخذ الزمان فى حكم العام مكثّراً للموضوع وموجباً لتعدّده، أمّا فى حكم المخصّص فيؤخذ على نحو الظرفيّه لاستمراره.

وفى هذه الصّوره وإن أمكن إستصحاب حكم المخصّص لعدم تبدّل

ص: ۴۰۶

الموضوع، إلّا أنّ العامّ قابل للتمسّک به، لما تقـدّم من أن لکلّ آنٍ حکماً مسـتقلاًّ، فلا تصل النوبه إلى الإستصـحاب، لأنّه أصـل عملى والعام دليل لفظى، وهو مقدَّم على الإستصحاب.

۴ ـ أن يؤخذ الزمان فى حکم العام ظرفاً وغير مکثّر، وفى حکم المخصّص مکثّراً للموضوع.

وفى هـذه الصّـوره لا ـ يرجع إلى العـام، لکـونه حکمـاً واحـداً منبســطاً على مجمـوع الآنـات وقـد ارتفـع بالمخصّـص. ولا ـ إلى الإستصحاب، لتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان ـ لأن السّبت غير الجمعه ـ بل المرجع هو البراءه أو الإشتغال.

ونتيجه ذلک هو الإشـکال على الشـيخ فى قوله بجواز التمسّک باستصـحاب حکم المخصّـص إذا کان العام مجموعيّاً، بأنّ ذلک إنّما يتم إذا کان الزمان فى طرف المخصّـص مأخوذاً على نحو الظرفيّه لاستمرار الحکم، دون ما إذا کان مأخوذاً على نحوٍ يکون مکثّراً للموضوع، فإنّه يتبدّل الموضوع. لأن الخارج هو الإکرام فى يوم الجمعه، والإکرام فى يوم السّـبت موضوع آخر، فلا يجرى الإستصحاب.

وأيضاً، قوله بعدم جريان الإستصـحاب فيما إذا کان العموم إسـتغراقيّاً، غير صحيح على إطلاقه، بل إنّما يصح فيما إذا کان الزمان مـأخوذاً فى طرف المخصّـص على نحوٍ يکون مکثّراً للموضوع. وأمّا إذا کان مأخوذاً على نحو الظرفيّه لاسـتمرار حکمه، فلا، لأن أرکان الإستصحاب فى نفسه تامّه هنا، وإنّما لا يتمسّک به لوجود

المانع وهو العموم، لتقدّم الدليل اللّفظى على الأصل العملى.

قال ما حاصله:

هـذا كلّه إن كـان التخصـيص وارداً فى الوسـط، كما فى مثال الغبن، فإنّ خروج المعامله الغبتيّه بأدلّه خيار الغبن عن عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » إنّما هو بعد ظهور الغبن لا من أوّل تحقّق العقد.

وأمّا إن كان التخصـيص وارداً من الأوّل كما فى خيار المجلس، فإنّ خروجه عن عموم الآيه إنّما هو من أوّل زمان تحقّق العقـد، فحينئـذٍ، يصـح التمسّـك بعموم العـام فى الزائـد عن المقـدار المعلوم خروجه بالمخصّـص وإن كان عموم العام مجموعيّاً، لعـدم إرتفـاع الحكم حينئـذٍ بـالمرّه، وإنّمـا إرتفع إسـتمراره، أى إسـتمرار وجوب الوفـاء، فيتمسّـك بعموم وجوب الوفـاء بعـد إنقضـاء المجلس، ويكون هو أوّل زمان إستمرار الحكم، لأنّ لازم كون أدلّه خيار المجلس رافعهً لكلٍّ من أصل وجوب الوفاء وإستمراره هو التخصـيص الأفرادى لا الأزمانى فقط، لأنّه يلزم حينئـذٍ أن يخرج عقـد البيع عن عموم دليل وجوب الوفاء بالمرّه، لا فى بعض الأزمنه فقط.

أقول:

لقـد دافع شـيخنا عن الشـيخ، وأفاد بأن الصّور الأربع موجوده فى كلامه حيث قال: إذا فرض الإسـتثناء قرينهً على أخـذ كلّ زمان فرداً مستقلاًّ فحينئذٍ يعمل عند

الشک بالعموم ولا یجری الإستصحاب، بل لو لم یکن عموم وجب الرجوع إلی سائر الأصول لعدم قابلیّه المورد للإستصحاب.(۱)

ثمّ إنّه أشکل علی الشیخ فی مثاله فی صوره الإجمال، بأنّه:

أوّلاً من الشکّ فی المقتضی، وهو لا یری جریان الإستصحاب فیه.

وثانیاً: بأنّه شبهه مفهومیّه، والإستصحاب غیر جارٍ فی الشبهات المفهومیّه.

الإشکال علی الشیخ وصاحب الکفایه

لقد اتّفق الشیخ وصاحب الکفایه علی أنّه إذا أُخذ الزمان قیداً مفرّداً للحکم، فعند دوران الأمر یتمسّک بعموم العام، وإذا أُخذ ظرفاً لاستمرار الحکم، فالمرجع إستصحاب حکم المخصّص.

واختلفا فیما إذا کان المخصّص وارداً علی العام من الأوّل مثل خیار المجلس، ففی هذا المورد یکون المرجع هو عموم العام أو حکم المخصّص.

فأورد علیهما شیخنا:

أمّا نقضاً: فبأنّه إذا ورد الحکم علی العام، ثمّ جاء المخصّص، فإنّه یتمسّک بالعام فی الزائد عن المخصّص، بلا فرق بین العام المجموعی والإستغراقی. فلو قال: أکرم کلّ عالم. ثمّ خرج أحد الأفراد بالمخصّص وجب إکرام الباقی. هذا فی الإستغراقی. وکذلک فی المجموعی، کالصّلاه مثلاً، فإنّها مرکّبه من الأجزاء

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۲۷۴.

المختلفه، ولها حكم واحد بنحو العام المجموعى، فلو خرج جزءٌ بالمخصّص كدليل الإضطرار ــ مثلاًـ ــ ، بقى الباقى على وجوبه.

والحاصل عدم الفرق بين العام الإستغراقى والمجموعى. نعم الخارج هناك هو الفرد، وفى المجموعى هو الجزء، فلماذا التفصيل؟

وأمّا حلاًّ، فإنّ الحكم الشرعى عندما يتعلّق بالصّلاه مثلًا، هو حكم واحدٌ لكنّ المتعلَّق متعدّدٌ، لكون الصّلاه مركّبةً من أجزاء عديده أوّلها التكبير وآخرها التسليم، فهى أُمور واجبةٌ بشرط الإجتماع وتحقّق الوحده الشخصيّه بينها، فلو ورد التخصيص على جزءٍ ثمّ شك فى خروج غيره من الأجزاء من تحت الأمر، فإنّه يتمسّك بالأمر ويثبت وجوب بقيه الأجزاء، من غير فرق بين العام المجموعى والإستغراقى. وسرّ المطلب هو أنّه يجتمع الدليل الأوّل القائم على الوجوب مع الدليل المخصّص الذى أخرج الفرد أو الجزء. أى: إنّ مجىء المخصّص يكشف عن أنّ المراد الجدّى غير متعلّق من أوّل الأمر بذلك الفرد أو الجزء، فوجوب الإكرام لم يجئ على زيد حتّى يرتفع بـ ــ لا تكرم زيداً. بل إنّ وجوب الإكرام غير متوجّه إلى زيد من أوّل الأثر. ولا فرق فى ذلك بين العام المجموعى والإستغراقى.

رأى المحقّق النائينى

والميرزا النائينى ــ لمّا رأى قوّه الإشكال ــ حاول التخلّص منه ببيانٍ آخر للمطلب، وعليه حمل كلام الشيخ، وملخّص ما أفاده كما فى تقرير الكاظمى هو:

إنّه إن كان العموم الزمانى مأخوذاً فى متعلَّق الحكم ثمّ شك فى بقاء الحكم وإرتفاعه، فالمرجع هو عموم العام لا الإستصحاب، كما لو قال: يجب عليك الإكرام أبداً وتواضع دائماً، بأن يكون الإستمرار قيداً للمتعلَّق، والحكم عارضاً على الإستمرار. وإن كان مأخوذاً فى نفس الحكم، وقيداً له، كما فى لزوم العقد، فإنّ الحكم يكون معروضاً للاستمرار، لكنّ عروض الشىء للشىء فرع لثبوت المعروض خارجاً، فالدليل المثبت للحكم لا يمكن أن يثبت إستمراره، لأنّ الإستمرار متأخّر رتبةً عن الحكم، وعليه، فلو شكّ فى أصل التخصيص أو فى مقداره لم يجز التمسّك بالعموم، بل المرجع إستصحاب حكم المخصّص.

والحاصل: إنّه فى كلّ موردٍ يكون الزمان قيداً مأخوذاً فى ناحيه متعلَّق الحكم، فهو مورد التمسّك بالعموم. وفى كلّ موردٍ يكون الزمان مأخوذاً فى نفس الحكم، فهو مورد الرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص.

الإشكال عليه

لقد صرّح الميرزا ــ كما فى تقرير الكاظمى ــ بأنّ نسبه إستمرار الحكم إلى الحكم نسبه العارض إلى المعروض ونسبه الحكم إلى الموضوع، فهنا ماهيّتان لهما وجودان أحدهما قائم بالآخر. وهذا باطل بالبرهان.

وهذا هو الإشكال الأوّل.

والإشكال الثانى: إنّ دعوى إختلاف المرتبه بين الحكم وإستمراره، أوّل الكلام، لأنّ ملاك إختلاف المرتبه هو العليّه والمعلوليّه، هو مفقود هنا، لأنّ الإستمرار هو بقاء الحادث.

التحقيق فى المقام

أفاد شيخنا: إنّ الحكم المجعول من الشارع على الموضوع على ثلاثه أقسام:

١ ـ أن يجعل الأحكام المتعدّده على الموضوعات المتعدّده حقيقةً.

٢ ـ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده السنخيّه على طبيعيّ الموضوع، مثل الحكم بالوفاء بالنذر والعهد، فليس بأحكامٍ متعدّده، وليس بالحكم الواحد بالوحده الشخصيّه، فهو يقول «فِ بنذرك». فقد يفى بنذرٍ ولا يفى بآخر، ولكلّ فردٍ حكمه.

٣ ـ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده الشخصيّه والمتعلَّق واحد كذلك، وإن كان مركّباً من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض كالصّلاه، أو كان عاماً مجموعيّاً.

فإن كان الحكم متعدّداً ثبوتاً وإثباتاً، فلا ريب فى مرجعيّه العام لو دار الأمر بينه وبين الإستصحاب.

وكذا إن كان الحكم واحداً بالسنخ.

إنّما الكلام فى الواحد بالوحده الشخصيّه، فهل المرجع عموم العام أو إستصحاب حكم المخصّص؟

هنا مقدّمتان:

(الأُولى): قد يجعل الحكم على المركّب ثمّ يرتفع عنه، كما فى الصّلاه، فإنّها تجب، ولكن يرتفع وجوبها بنسيان جزءٍ من الأجزاء، لأنّه مع نسيان الجزء لا يرتفع وجوب الجزء فقط، لأنّه كما جاء الوجوب على هذا الجزء بمجيئه على الكلّ، كذلك يرتفع وجوب الكلّ إن ارتفع عن الجزء، اللهمّ إلاّ على مبنى صاحب

الكفايه وتبعه السيّد الخوئى، من أنّ نسبه حديث الرفع إلى دليل الوجوب نسبه الإستثناء، فيبقى الوجوب على بقيّه الأجزاء.

لكنّ رفع الحكم بالتخصيص والتقييد يختلف عن رفعه عن المركّب، والمخصّص: تارةً متّصل، وأُخرى منفصل، والفرق بينهما واضح، إذ المتّصل يتصرّف فى المراد الإستعمالى، والمنفصل يتصرّف فى المراد الجدّى.

(الثانيه) إنّه يستحيل الإهمال فى مقام الثبوت من المولى الملتفت، وذلك لأن حكمه تابعٌ للغرض ولا يتخلّف عنه، فإمّا يكون مطلقاً أو يكون مقيّداً، يكون مستمرّاً أو غير مستمر.

وبعد

فلو قال المولى: «أكرم من فى المسجد» فهذا حكمٌ واحد شخصى، أفاد تعلّق غرضه بإكرام هذه المجموعه من الناس، بحيث لو لم يكن واحد منهم لم يتحقّق الغرض من الأمر، فالغرض واحد، والحكم واحد، والمتعلّق واحد. فلو جاء المخصّص منفصلاً بقوله «إلّا زيداً» كشف عن عدم تعلّق الغرض الجدّى به من أوّل الأمر، لا أنّه كان تحت الطلب ثمّ خرج بالإستثناء.

وبالنسبه إلى البيع، فتارةً: يتعلّق الغرض بالبيع على الدوام والإستمرار فيكون لازماً، وأُخرى: يتعلّق به بصورهٍ موقّتهٍ وهو البيع القابل للفسخ بالخيار. فاللزوم قابل للإنقسام إلى الدائم والموقّت. ولمّا كان الحاكم ملتفتاً إلى هذا الإنقسام، وكانت أحكامه تابعهً للأغراض ولا إهمال، فإنّه يأتى بالحكم على طبق غرضه، فإن جاء المخصّص المنفصل وأفاد جواز الفسخ بظهور الغبن، كشف عن

المراد الجدّی من أوّل الأمر أن المجعول هو لزوم العقد دائماً إلاّ حین یظهر الغبن، لا أن دلیل الغبن أخرج زمان ظهوره عن تحت الحکم.

وتلخّص: أن الحکم قد صدر شاملًا لجمیع الأفراد والأزمنه إلاّ الفرد أو المقدار من الزمن الذی قامت القرینه فیه علی الخلاف، فحینئذ، ترفع الید عنه ویتمسّک فی الباقی بالعموم أو الإطلاق.

فظهر الحق فی المسأله، والإشکال فی کلام المیرزا القائل بأن الحکم لا یتکفّل الإستمرار، إذ ظهر أنّ الإستمرار وعدم الإستمرار قسمان للحکم، وکلّ مقسم فهو متکفّل لأقسامه ولا إهمال.

والحاصل: هو التمسّک بالعموم خلافاً للشیخ وصاحب الکفایه، وأنّ الحق فی خیار الغبن هو الفوریّه ولزوم العقد فی الآنات اللاّحقه.

وهذا تمام الکلام فی هذا التنبیه.

ص: ۴۱۴

التنبيه الثالث عشر: فی المراد من «الشک»

اشاره

لقد أُخذ «الشك» فی أدلّه الإستصحاب وکان أحد الأرکان، فهل المراد منه خصوص إستواء الطرفین أو الأعم منه والظن؟

المراد هو الأعم من استواء الطرفین

إتّفقوا علی أنّ المراد هو الأعم. واستدلّ لذلک بوجوه:

(الوجه الأوّل) الإجماع. إستدلّ به الشیخ.

(وفیه نظر) من حیث الصغری والکبری. أمّا الصّغری، فقد تقدّم فی أوّل الإستصحاب أنّ المسالک فی حجّیته ثلاثه، وهی: إفادته الظن النوعی، وإفادته الظن الشخصی. والأخبار. وأمّا الکبری، فمن المحتمل إن لم یکن المتیقّن کونه مستنداً. وهو غیر حجّه.

(الوجه الثانی) ما إستدلّ به الشیخ أیضاً من أنّ الظنّ المزبور إن کان ممّا قام الدلیل الخاصّ علی عدم إعتباره شرعاً کالظنّ القیاسی، فهذا وجوده کعدمه شرعاً.

ص: ۴۱۵

وإن كـان ممّـا يشك فى إعتباره ولا دليل على اعتباره وعـدم إعتباره، فحاله حال الشك فى أنّ رفع اليـد عن اليقين بسـببه نقض لليقين ورفع لليد عن الدليل بما ليس بدليل.

(وفيه) أمّا الشقّ الأوّل، فإنّ الـدليل القائم على عـدم إعتبار الظنّ القياسـى أفاد عـدم حجّيته، أمّا لزوم ترتيب آثار الشك عليه، فلا يدلّ عليه، بل يحتاج إلى دليل آخر.

وأمّا الشقّ الثانى ــ من أنّ كلّ ظن لم يقم دليل على عدم إعتباره فهو مشكوك الإعتبار ــ ففيه: إن من الظنون ما قام الدليل على إعتباره، كخبر الواحد. وأمّا ما لم يقم الدليل على إعتباره، فقد قام الدليل على عدم إعتباره، إمّا بالخصوص كالظنّ القياسـى وأمّا بالعموم كقوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ».

(الوجه الثالث) قول اللّغويين بالأعميّه.

(وفيه) أوّلاً: الكلمات مختلفه. وثانياً: ما الدليل على حجّيه قول أهل اللّغه، خاصّه وأنّهم غالباً يذكرون موارد الإستعمال لا المعانى الحقيقيّه للألفاظ.

(الوجه الرابع) أخبار الإستصـحاب. وهـذا هو العمـده. فإنّ المسـتفاد من صـحيحه زراره الأولى أنّ رجحان الإحتمال غير مانع عن الإستصحاب ما لم يبلغ حدّ اليقين، إذ جاء فيها: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام».

وكذا قوله فيها: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقينٍ آخر» فإنّه ظاهرٌ فى إنحصار جواز النقض فى اليقين.

انتهى الإستصحاب والحمد للّه.

الخاتمه: فی شروط جریان الإستصحاب

اشاره

ص: ۴۱۷

لقد اشترطوا لجريان الإستصحاب أَموراً نذكرها باختصار:

الأمر الأوّل: وحده الموضوع والمحمول فى القضيّتين

فلابدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين نفس ما تعلّق به الشك، فلا يجرى الإستصحاب مع تغاير الموضوع، كما إذا كان المتيقّن (عداله زيد) والمشكوك (عداله عمرو). أو تغاير المحمول، كما إذا كان المتيقّن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهاد زيد). أو تغايرهما، كما إذا كان المتيقّن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهاد عمرو).

والدليل على ذلك: نفس أخبار الإستصحاب.

وفى الكفايه: ضروره أنّه بدونه لا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك. فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان وإقامه برهان.

وتعرّض لاستدلال الشيخ فقال: والإستدلال عليه باستحاله إنتقال العرض إلى موضوع آخر لتقوّمه بالموضوع وتشخّصه به. غريب. بداهه أن إستحاله حقيقه

ص: ۴۱۹

غیر مستلزم لاستحالته تعبّداً والإلتزام بآثاره شرعاً.(۱)

نعم، لابدّ من حصول تغیّرٍ مّا فی خصوصیّهٍ من غیر المقوّمات حتّی یتحقّق الشک، فیستصحب البقاء ... .

ثمّ إنّ الوحده المعتبره هل هی بنظر العقل أو دلیل الحکم أو العرف؟

وقد تقرّر عندهم أنّ المعتبر هو الوحده العرفیّه، والدلیل علی ذلک هو: أنّ الأدلّه ملقاه إلی العرف، وتعیین المفاهیم شأن أهل العرف.

الأمر الثانی: عدم جریان الإستصحاب مع وجود الأماره المعتبره

لا شبهه فی ذلک.

إنّما الکلام فی وجه تقدّم الأماره، هل هو الورود، أو الحکومه، أو التوفیق بین دلیل الأماره والإستصحاب، أی التخصیص؟

فیه خلاف:

إختار فی الکفایه الورود.

واختار الشیخ الحکومه.

قال صاحب الکفایه: وأمّا الحکومه، فلا أصل لها أصلًا، فإنّه لا نظر لدلیلها إلی مدلول دلیله إثباتاً ... .(۲)

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۴۲۷.

۲- ۲. المصدر: ۴۲۹.

وقد أجاب السيّد الخوئی عن ذلک بالتفصيل.(۱)

وأمّا التخصيص، فقد ذكر السيّد الخوئی أنّ أدلّه الإستصحاب آبيه عنه.

وعلى الجمله، فقد اختار المحقّقون كالميرزا والإصفهانی والعراقی والخوئی الحكومه تبعاً للشيخ، وهو المختار عند شيخنا الأُستاذ.

الأمر الثالث: النسبه بين الإستصحاب وسائر الأُصول العمليّه

أمّا النسبه بينه وبين الأُصول العمليّه النقليّه كالبراءه الشرعيّه، فهی نسبه الأماره إلى الإستصحاب، على ما تقدّم من الخلاف بين الأعلام. وأمّا تقدّمه على العقليّه فهو بالورود عند الكلّ.

الأمر الرّابع: فی تعارض الإستصحابين

اشاره

إنّ الإستصحابين قد يكونان متزاحمين، أی أنّ المحذور فی جعلهما يرجع إلى مقام الإمتثال، كما لو إستصحب بقاء الوقت فی حال ضيقه، فكانت الصّلاه واجبهً، وإستصحب بقاء النجاسه فی المسجد، ولا قدره على القيام بالصّلاه وتطهير المسجد معاً. فهنا تطبّق قاعده باب التزاحم، وهی تقدّم الأهم على المهم،

۱- ۱. مبانی الإستنباط: ۲۸۸.

ولا شک أنّ الصّلاه أهم لأنّها لا تترک بحال، ومع عدم أهميّه أحد الطرفين، يكون الحكم هو التخيير.

وإن كان التنافى بين الإستصحابين راجعاً إلى مقام الجعل لا إلى مقام الإمتثال، فهناک مورد التعارض. وهذا ينقسم إلى قسمين، لأنّهما قد يكونان فى العَرض، كما لو علم إجمالاً بطهاره أحد الإناءين ونجاسه الآخر، فجرى الإستصحاب فيهما، فإنّ الحكم بطهارتهما معاً يستلزم المخالفه العمليه مع التكليف القطعى بالإجتناب عن أحدهما، فإن أُريد إجراء الطهاره فى أحدهما المعيّن، كان ترجيحاً بلا مرجّح، وأحدهما غير المعيّن لا ماهيه له ولا وجود، فمقتضى القاعده فى هذه الصّوره تساقط الإستصحابين.

وقد يكونان فى الطّول، بأن يكون أحدهما سبباً للآخر. وفى هذه الصّوره قرّروا تقدّم الأصل السّببى على المسبّبى، واختلفوا فى وجه التقدّم على قولين:

فصاحب الكفايه والمحقّق الإصفهانى على الورود، كلٌّ بوجهٍ.

ومثاله: ما إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوک الطهاره، فشکّ فى بقاء نجاسه الثوب، فإنّه يستصحب النجاسه فيه، ويُشک فى طروّ النجاسه على الماء المسبوق بالطهاره ويستصحب طهارته، لكن لا يمكن إجتماع الإستصحابين، لأنّ بقاء طهاره الماء يستلزم طهاره الثوب، لكن نتيجه إستصحاب نجاسه الثوب هو الحكم بنجاسته، ولا تجتمع النجاسه والطهاره.

وأمّا القول بتساقط الإستصحابين بالمعارضه _ كما عن بعض القدماء _ فقد اتّفق المحقّقون على بطلانه.

دليل التقدّم بالورود

واستدلّ صاحب الكفايه على الورود:(۱) بأنّ الإستصحاب فی طرف السّبب _ وهو طهاره الماء _ لا يترتّب عليه أی محذور، وينتج طهاره الثوب المغسول به، لأنّها من آثار طهاره الماء. بخلاف ما إذا أُجری الإستصحاب فی طرف المسبّب، لأنّه يستلزم إمّا التخصيص بلا مخصّص وهو باطل، وإمّا التخصيص على وجه الدور، وهو باطل كذلك.

وتوضيحه: إنّه مع إستصحاب النجاسه فی الثوب، لا يجری الإستصحاب فی طرف الماء، فيقع السّؤال عن المخصّص لدليل الإستصحاب بالنسبه إلی الماء، وأنّه لماذا لم يجر الإستصحاب مع تماميّه أركانه؟ فتخصيص أدلّه «لا تنقض» تخصيص بلا مخصّص. وإن جُعل المخصّص إستصحاب بقاء النجاسه فی الثوب، لزم الدور، لأن مخصّصيّه هذا الإستصحاب لدليل الإستصحاب فی طرف الماء، يتوقّف على عدم جريان الإستصحاب فی طرف الماء _ لأنّه إذا جری حكم بطهاره الثوب، فلا يبقی الموضوع للإستصحاب فی الثوب _ لكن عدم جريان إستصحاب الطهاره فی الماء يتوقّف على تخصيص دليل الإستصحاب فی الثوب. وهذا دور.

والحاصل: إن الإستصحاب فی طرف الماء بلا محذور، لكنّه فی طرف الثوب له محذور.

ص: ۴۲۳

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۴۲۹.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إنّه يعتبر فى الإستصحاب وحده المتعلَّق لليقين المنقوض واليقين الناقض، قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقينٍ آخر»، والحال أنّ المتعلَّق متعدّد.

وذلك: لأن صاحب الكفايه قال بأنّا لما أجرينا الإستصحاب فى طهاره الماء حصل لنا اليقين بطهاره الثوب، لأنّها من آثار طهاره الماء، والإستصحاب فى طرف الماء وارد على الإستصحاب لنجاسه الثوب، لأنّه إنّما يجرى حيث يشك فى طهارته، ومع جريان الإستصحاب فى طرف الماء لا شك فى طهاره الثوب. وهذا هو الورود.

والإشكال عليه هو: إنّ الثوب يكون طاهراً بالطهاره الظاهريّه، ومن المعلوم أنّ الطهاره الظاهريّه لا تنقض النجاسه الواقعيّه التى هى الحاله السّابقه للثوب، وإنّما الرافع للنجاسه الواقعيّه هو الطهاره الواقعيّه، والإستصحاب لا يفيد ذلك، فتعدّد المتعلَّق لهذا اليقين وذاك، ومع تعدّده لا يجرى الإستصحاب.

دليل التقدّم بالحكومه

وذهب الشيخ ــ وتبعه الميرزا والحائرى والخوئى وغيرهم ــ إلى الحكومه، وأنّ الأصل السّببى حاكم على المسبّبى. وأحسن ما قيل فى الباب ما ذكره الميرزا والحائرى، وهذا تقريب ما أفاد الميرزا:(۱)

۱- ۱. أجود التقريرات ۴ / ۲۶۳.

إنّه يوجد بين السّبب والمسبّب الاختلاف فى المرتبه. وذلک:

لأنّ الشکّ فى المسبّب معلولٌ للشکّ فى السّبب، فالنسبه بينهما نسبه العليّه والمعلوليّه، کما هو الحال بين الموضوع والحکم، فإن «لا تنقض اليقين بالشک» موضوع وحکم، فالموضوع هو «اليقين والشک» والحکم هو «لا تنقض»، وقد تقرّر أنّ الأحکام الشرعيّه قضايا حقيقيّه، فالحکم يتعدّد على عدد الموضوعات الموجوده فى الخارج، فالشک السّـببى موضوع وله حکمه، فالحکم بالنسبه إلى الماء المتيقّن طهارته سابقاً هو الطهاره، والشک المسبّبى موضوع آخر وله حکمه، فالحکم بالنسبه إلى الثوب المتيقّن نجاسته سابقاً هو النجاسه.

والحاصل: هنا مراتب، فالأُولى للموضوع وهو الشک، والثانيه للحکم وهو عدم جواز النقض، والثالثه حکم الشک فى الثوب. ففى المرتبه الأُولى نشکّ فى طهاره الماء وترتّب الحکم بعدم النقض، وإذا تمّ الموضوع والحکم ولا ـ معارض جرى الإستصحاب، فالماء محکوم بالطهاره، وإذا کان کذلک، فقد غسل الثوب بماءٍ طاهر فهو طاهر، لأنّه يزول الشک عن ذلک بالتعبّد.

وبعباره أُخرى: يکون الحکم بالنسبه إلى السّـبب فى مرتبه الموضوع للحکم بالنسبه إلى المسبّب، ومن الواضح تأخّر حکم المسبّب عن موضوعه، فيکون حکم المسبّب متأخّراً عن حکم السّبب بمرتبتين.

وبناءً على ذلک، فإنّه لا يعقل التعارض بين الأصلين، لأن التعارض فرع کونهما فى العرض کما لا يخفى.

ص: ۴۲۵

الإشكال عليه

وقد أورد على ما ذكر بوجوه:

(الأوّل)

إنّه لا علّيه ومعلوليّه بين الشكّين حتى يكون بينهما إختلاف فى المرتبه، بل الشك فى طهاره الماء موجود، سواء وجد الثوب أو لا؟ والشك فى نجاسه الثوب موجود، سواء وجد الماء أو لا؟

إنّه ليس الشك فى طهاره الماء هو السّبب للشك فى طهاره الثوب ونجاسته، فليس الشك فى النجاسه معلولاً للشك فى طهاره الماء، بل إنّ منشأ الشك فى طهاره الماء المتيقّنه سابقاً ملاقاته للثوب النجس، والشك فى طرف الثوب النجس يقيناً سابقاً ناشئ من غسله بالماء المشكوك الطهاره لاحقاً.

(الثانی)

لو سلّمنا بأنّ الشک فی بقاء نجاسه الثوب ناشئ من الشک فی طهاره الماء، فإنّه لا إختلاف فی المرتبه بین الحکمین، لأن إختلاف المرتبه یحتاج إلی الملاک وهو العلّیه والمعلولیّه، أو کون أحدهما موضوعاً والآخر حکماً، ولولا الملاک فهو محال، وهذا الملاک فی المقام مفقود، لأنّ النهی عن النقض متوجّه إلی کلا الطرفین علی السّواء.

نعم، الحکم بطهاره الثوب متأخّر عن الحکم بطهاره الماء، أی أنّ الشارع جعل المغسول بالماء الطاهر طاهراً، فکان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب، فیکون بینهما إختلاف فی المرتبه، لا أنّ الشک فی الثوب متأخّر عن الشک فی

الماء، ولا أنّ «لا تنقض» فى الثوب متأخّر عنه فى الماء.

(الثالث)

ولو سلّمنا إختلاف المرتبه بين الشكّين وبين الحكمين، فإنّه فى عالم العقل، وإلاّ ففى الوجود والتحقّق هما موجودان معاً _ كما هو الحال فى النار والحراره، إذ الاختلاف فى المرتبه بينهما موجودٌ لكن ليس فى وجودهما خارجاً تقدّم وتأخّر _ والأدلّه الشرعيّه موضوعاتها ما فى الخارج لا ـ ما فى المرتبه. وعليه، فالشكّان والحكمان موجودان فى الزمان الواحد، فيقع بينهما التعارض.

رأى الأُستاذ

ثمّ إنّ الأُستاذ بعد أن ذكر آراء الأعاظم فى المسأله قال ما حاصله:

إنّ التحقيق هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين، فهنا شكّان ومشكوكان:

فالمشكوك فيه فى ناحيه السّببب هو (الطهاره)، والمشكوك فيه فى ناحيه الثوب هو (النجاسه)، فما هى النسبه بينهما؟ هل هى السّببيّه والمسبّبيّه، بأن يكون أحدهما ناشئاً من الآخر ومتولّداً منه، مثل سببيّه النار للحراره والشمس للضوء؟ إنّه ليست النسبه بينهما من هذا القبيل، لأنّهما حكمان شرعيّان، والسّبب للأحكام الشرعيّه هو إراده الشارع _ وكذلك فى الأحكام العرفيّه _ ، فجعل النسبه بين متعلَّقى الشكّين من باب السّببيّه والمسبّبيّه باطل قطعاً، فما هى النسبه؟

إنّها نسبه الموضوع إلى الحكم. أی: إن أحد المشكوكين هو الموضوع والمشكوک فيه الآخر حكم يترتّب على ذلک الموضوع، فطهاره الماء موضوع لطهاره ما غسل به، ونجاسه الماء موضوع لنجاسه ما غسل به، وليست النسبه بين الموضوع والحكم فی الأحكام الشرعيّه نسبه السّبب إلى المسبّب. نعم، بينهما طوليّه وترتّب وكونهما فی العَرض محال، لكنّه ليس من باب العلّيّه والمعلوليّه، بل إنّه ترتّب طبيعی، وتوضيح ذلک:

تارةً: ينظر إلى الموضوع والحكم بلحاظ الموضوعيّه والحكميّه، بأن تلحظ طهاره الماء بما هی موضوع للحكم ويلحظ الحكم فی الثوب ــ كما تلحظ العداله فی زيد بما هو موضوع لجواز الإقتداء به فی الصّلاه ويلحظ جواز الإقتداء بما هو الأثر لعداله زيد ــ وفی هذا اللحاظ تكون النسبه بين الموضوع والحكم نسبه التضايف، فيكونان فی العَرض ولا طوليّه، فهما كالابوّه والنبوّه، من مقوله الإضافه، حيث ينظر إلى زيدٍ بما هو أب ولعمرو بما هو ابن له.

وأُخرى: ينظر إليهما لا بالعنوان المذكور، بل يلحظان بذاتهما، وحينئذٍ يكونان فی الطّول ويتقدّم الموضوع على الحكم بالتقدّم والتأخّر الطبعی، والملاک فی هذا التقدّم والتأخّر هو توقّف المتأخّر فی وجوده على المتقدّم وعدم توقّف وجود المتقدّم على المتأخّر، كما هو الحال بين الواحد والاثنين، حيث أنّهما بذاتهما كذلک وإن كانا متضائفين بلحاظ أن هذا واحد وذاک إثنان.

فظهر أنّ طهاره الماء متقدّمه ذاتاً على نجاسه الثوب بالتقدّم الطبعی، ونجاسه الثوب متأخّره بالتأخّر الطبعی، وأنّ طهاره الثوب متوقّفه فی مرحله التحقّق خارجاً على طهاره الماء، لكنّ طهاره الماء غیر متوقّفه على طهاره الثوب، فهما فی الطّول بهذا اللحاظ لكن لا من باب العلّیه والمعلولیّه والسّببیّه والمسبّبیّه. ولو لوحظا بما هما موضوع وحكم كانا فی العَرض لكونهما متضائفین.

هذا فی المشكوكین.

وأمّا بالنسبه إلى الشكّین، فالأمر یختلف، والسّببیّه والمسبّبیّه بینهما متحقّقه، وتوضیح ذلك:

لقد كان الثوب متیقّن النجاسه، وقد غسل بماءٍ مستصحب الطهاره، فإن كان الماء نجساً فی الواقع، فالثوب باق على نجاسته، وإن كان طاهراً كذلك، فالنجاسه زائله. فكان منشأ التردّد فی الثوب هو التردّد فی الماء، وقد حصل التردّد فی الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهاره وإلّا لم یكن ریبٌ فی نجاسته.

فالصّحیح هو التفكیك بین الشكّین والمشكوكین على ما ذكرنا.

وبعد:

فما هو الملاك لتقدّم إستصحاب طهاره الماء على إستصحاب نجاسه الثوب؟

هنا مقدّمتان:

(الأُولى)

إنّه فى موارد الأُصول العمليّه يوجد الجهل من جهتين: يوجد الجهل والشك بالنسبه إلى الواقع، وهذا هو موضوع الحكم فى الأصل العملى، وهذا الجهل باقٍ، وإلاّ يلزم إنتفاء الموضوع. ويوجد الجهل بالنسبه إلى الوظيفه الفعليّه، لكن هذا الجهل يرتفع بجعل الحكم الظاهرى أى الأصل العملى.

(الثانيه)

إنّه فى جميع موارد الشك السّببى والمسبّبى لا توجد السّببيّه والمسبّبيّه بالمعنى الحقيقى، وإنّما هو الحكم والموضوع، وبينهما تقدّم وتأخّر طبعاً. فالأصل الجارى فى السّبب يعنى الأصل الجارى فى الموضوع، وهذا الأصل لا يرفع الشك فى الحكم الواقعى.

فظهر أنّه لا ـ ورود ولا ـ حكومه بالنسبه إلى الحكم الواقعى، وإنّما يرتفع الشك فى حكم الثوب فى مقام الوظيفه العمليّه بجريان الأصل فى الماء، ولا تبقى الحيره فى الحكم العملى بالنسبه إلى الثوب. وهذا معنى التقدّم.

وبعباره أُخرى: إنّه مع الشك فى طهاره الماء يجرى فيه الإستصحاب، لوجود المقتضى وهو اليقين السّابق والشك اللاّحق، عدم المانع، ولأنّه لا مانع عن

جریان الأصل فی مرتبه الشک فی الموضوع. وأمّا من جهه الأصل الحکمی فالتعارض باطل بالضروره، وإلّا یلزم التخصیص بلا مخصّص أو التخصیص علی وجه الدور، کما تقدّم. وإذا جری الأصل فی طرف الموضوع _ وهو الماء _ لتمامیّه المقتضی وعدم المانع، دلَّ الدلیل _ وهو «لا تنقض» _ علی أمرین، أحدهما: طهاره الماء بالدلاله المطابقیّه، والآخر: طهاره الثوب بالدلاله الإلتزامیّه، فلا تنقض عملًا الیقین السّابق بالشک اللّاحق، ورتّب علی ذلک آثار الطهاره.

فالأصل السّببی یعنی الأصل الموضوعی، والأصل المسبّبی یعنی الأصل الحکمی، والأصل الحکمی لا یعارض الأصل الموضوعی، بل یجری الموضوعی بالضروره، وبه ینتفی الشکّ فی الوظیفه العملیّه بالنسبه إلی الحکم.

فلبّ المطلب هو الورود لکن لا بتقریب الکفایه بالتصرّف فی لفظ «الیقین» حیث أخذ الیقین بمعنی «الحکم الظاهری»، ولا بتقریب المحقّق الإصفهانی بالتصرّف فیه، حیث أخذه بمعنی «الحجّه». بل عن طریق أنّ الموضوع فی الأصل الحکمی _ وإن کان إثباتاً هو الشک فی الواقع _ لکنّه ثبوتاً هو الحیره فی الوظیفه العملیّه، والأصل فی طرف الموضوع یرفع ببرکه التعبّد وجداناً تلک الحیره.

وهذا تمام الکلام فی المقام.

وبه یتمُّ الکلام فی علم الأُصول.

وقد وقع الفراغ من بحث الخارج من علم الأصول فی الدوره الأولی، فی مدرسه سیّدنا الأستاذ الگلپایگانی قدّس سرّه فی الحوزه العلمیّه بقم المقدّسه علی ثلّه من الفضلاء بتاریخ شهر ذی الحجّه من سنه ۱۴۳۵.

وشرعنا فی الدوره الثانیه.

وسنباشر بطبع مبحث التعادل والتراجیح فی مجلَّد، فور الفراغ من تدریسه إن شاء اللّه.

والحمد للّه أوّلاً وآخراً، وصلّی اللّه علی محمّد وآله الطّاهرین.

المحتويات

ص: ۴۳۳

ص: ٤٣٤

ص: ۴۳۷

ص: ۴۳۸

ص: ۴۴۰

ص: ۴۴۴

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوزت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ۸ أنظمة؛

۱.JAVA
۲.ANDROID
۳.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
۷.CHM
۸.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

۱.ANDROID
۲.IOS
۳.WINDOWS PHONE
۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المــركز من فضلــكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹